UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01877460 4

TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyright by Édouard Privat, *1924.*

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.

MAÎTRE EN THÉOLOGIE
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS-D'AQUIN
PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

XV

LE RÉDEMPTEUR

Πηγὴ γνώσεως.
(Saint Jean Damascène).

TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
14, RUE DES ARTS, 14.

PARIS
PIERRE TÉQUI
LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82.

1933

NIHIL OBSTAT :

Fr. Ceslas M. PABAN-SEGOND,
Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

Fr. Édouard HUGON,
Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

IMPRIMATUR :

Fr. Albertus LEPIDI, O. P.
S. P. A. Magister.

Rome, 20 mars 1920.
Fr. Louis THEISSLING,
Maître général.

Toulouse, 15 juillet 1920.
F. SALEICH,
Vic. gén.

JUN - 9 1953

AVANT-PROPOS

Avec ce tome XV de notre *Commentaire*, nous abordons la Troisième Partie de la *Somme théologique*. Le présent volume comprend les vingt-six premières questions de cette Troisième Partie. Il y est traité de ce qu'on appelle parfois le mystère du Christ, pour le distinguer des questions qui suivent et qui formeront la matière du prochain volume, depuis la question 27 jusqu'à la question 59, où saint Thomas traite de ce qu'on a appelé les mystères du Christ. Nous avons distingué ces deux groupes de questions en désignant ce qui est l'objet des premières par ce titre : *Le Rédempteur*; et ce qui est l'objet des secondes par cet autre titre : *La Rédemption*.

Il nous a paru que ces deux termes rendaient excellemment tout l'objet de la première des trois grandes divisions de la Troisième Partie de la *Somme théologique*. Ils ont l'avantage de maintenir l'unité la plus parfaite dans ce qui caractérise la venue du Fils de Dieu au milieu de nous par son Incarnation. Car nous verrons que pour saint Thomas l'Incarnation du Fils de Dieu a pour motif qui la spécifie l'œuvre même de la Rédemption.

Nous n'avons pas à souligner, dans cet avant-propos, l'importance des questions que comprend notre nouveau volume; ni le caractère de perfection absolument transcendant que revêt, dans l'œuvre de saint Thomas, cette

nouvelle Partie que nous abordons. L'importance des questions ressort de ce qui en est l'objet. Il n'en est pas de plus grand, ni de plus captivant, ni de plus fructueux. C'est l'étude du Christ, de Celui qui s'est appelé Lui-même, dans l'Apocalypse, l'alpha et l'oméga, en qui se retrouvent Dieu et l'homme, c'est-à-dire tout et tout.

Et le mode dont saint Thomas a traité d'un tel objet est si parfait que le Christ Lui-même a daigné se porter garant de cette perfection. Le saint Docteur venait de terminer l'ensemble des questions que nous abordons, quand il fut gratifié, à Naples, dans la chapelle de Saint-Nicolas, de la vision extatique où le Fr. Dominique de Caserte entendit ces paroles qui partaient du Crucifix devant lequel saint Thomas, en extase, demeurait élevé au-dessus du sol de deux coudées environ : *Bene scripsisti de me, Thoma.*

C'est donc avec un renouveau de piété que nous nous attacherons à suivre le saint Docteur dans cette nouvelle Partie de son étude.

Rome, Collège Angélique,
29 juin 1920[1].

1. Le présent volume aurait dû paraître dans le courant de cette même année 1920. Il a été retardé par les difficultés de l'après-guerre.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

TROISIÈME PARTIE

LE PROLOGUE

Comme pour la *Somme théologique* dans son ensemble et comme pour chacune des grandes subdivisions qui ont précédé, saint Thomas, au début de la Troisième Partie que nous abordons, nous initie, par un très court prologue, à ce qui doit être l'objet ou le caractère distinctif de sa nouvelle étude. Voici ce prologue, dans la teneur même de sa lettre :

« Parce que notre Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, au témoignage de l'Ange, *en sauvant son peuple de leurs péchés* (S. Matthieu, ch. I, v. 21), nous a montré en Lui-même la voie de la vérité, par laquelle nous puissions, en ressuscitant, parvenir à la béatitude de l'immortelle vie, il est nécessaire, pour l'achèvement de toute l'œuvre théologique, qu'après la considération de la fin dernière de la vie humaine et des vertus et des vices, suive notre considération du Sauveur même de tous et des bienfaits octroyés par lui au genre humain. Et, à ce sujet, nous aurons à considérer : premièrement, le Sauveur Lui-même ; secondement, ses sacrements, par lesquels nous obtenons le salut ; troisièmement, la fin de l'immortelle vie, à laquelle par Lui nous parvenons en ressuscitant. Sur le premier sujet, une double considération se présente : la première regarde le mystère même de l'Incarnation, selon que Dieu

pour notre salut s'est fait homme ; la seconde regarde les choses que notre Sauveur Lui-même, c'est-à-dire Dieu incarné, a faites ou souffertes ».

Dans ce très court mais substantiel et savoureux prologue, saint Thomas nous précise ce qui doit être l'objet de la troisième et dernière partie de sa *Somme théologique*. Il nous en dit le pourquoi, et la connexion de cette Troisième Partie à la Deuxième. Enfin, il nous trace le plan ou la division générale et la première subdivision qui présideront à son nouveau travail.

L'objet de cette Troisième Partie n'est pas autre que le Sauveur même du genre humain, Notre-Seigneur Jésus-Christ, selon qu'en Lui se trouve pour nous *la voie de la vérité, par laquelle il nous soit possible de parvenir, en ressuscitant, à la béatitude de l'immortelle vie*. Cette *voie de la vérité*, ou cette route sûre qui seule peut nous permettre d'atteindre, en ressuscitant d'une résurrection glorieuse, la béatitude de l'immortelle vie, c'est une vie de mise en œuvre de toutes les vertus, à l'exclusion de tous les vices, où se trouvera pour nous le remède au mal du péché que nous portons tous, en nous, du seul fait de notre naissance, et qui, nous vouant à la mort, ne peut être réparé pleinement que par une puissance victorieuse de la mort elle-même. Il s'agit donc d'un pouvoir de reconstitution qui nous assure la vie éternelle en nous délivrant du péché et de la mort. Ce pouvoir de reconstitution est attaché à la personne de Celui que l'ange définissait lui-même, en apportant son nom du ciel à la terre : le Sauveur de son peuple : *Celui qui devait sauver son peuple de leurs péchés*. De là vient que saint Thomas au début de la *Somme théologique*, alors qu'il nous donnait la division générale de son œuvre, annonçait la Troisième Partie, en ces termes : « Du Christ, qui, en tant qu'homme, est, pour nous, la voie pour tendre vers Dieu ». Le Christ devait être cette voie, à un double titre : d'abord, parce qu'Il devait nous donner, dans sa Personne, en tant qu'homme, l'exemple parfait de toutes les vertus ; et ensuite, parce qu'Il devait, par ses mérites et sa vertu souveraine, nous faire triompher de tout mal et nous donner

d'arriver, avec Lui, en marchant sur ses traces, à la béatitude de l'immortelle vie.

C'est l'étude de cette « voie » que nous entreprenons maintenant. Elle vient admirablement à sa place, à la suite de la Seconde Partie, où nous avons traité du retour de l'homme à Dieu, par l'étude des actes humains qui constituent ce retour ou les pas que l'homme doit faire pour marcher vers Dieu et retourner à Lui. Tout ce que nous avons établi dans cette Deuxième Partie, est présupposé dans la nouvelle étude que nous abordons. Les vertus à pratiquer, les vices à éviter sont toujours ce qui constitue le fond ou l'essence même de notre vie morale, qu'il s'agisse de cette vie à l'état ordinaire parmi les hommes, ou qu'il s'agisse d'elle en son état de perfection, selon qu'il est possible de le réaliser sur cette terre. Mais il ne pouvait suffire de connaître l'organisme de cette vie morale. Il fallait, de plus, nous instruire du moyen assuré et efficace de le mettre en jeu et d'en obtenir le fruit dernier qui est la possession de l'éternelle vie par la libération de tout mal. Aussi bien il était nécessaire, à l'effet de couronner tout ce qui a trait au corps de doctrine théologique dans son organisation parfaite, qu'après l'étude de la fin dernière de la vie humaine et des vertus et des vices, suive notre nouvelle étude du Sauveur des hommes et des bienfaits de salut ou de rédemption octroyés par Lui au genre humain, comme vient de nous le déclarer saint Thomas.

D'autre part, si nous voulions caractériser d'un mot cette *voie de la vérité*, nous conduisant au salut, qui a sa concrétion dans la Personne même du Sauveur, nous pourrions et devrions dire qu'elle consiste à *mourir*. C'est en mourant sur la Croix, que le Sauveur Lui-même est arrivé, dans son corps réel, à la vie glorieuse de sa résurrection. C'est en Le suivant dans sa mort, que l'Église, son corps mystique, doit parvenir, elle aussi, à la même résurrection glorieuse. Les sacrements, notamment celui qui est la porte de tous les autres, que font-ils autre chose, que nous incorporer à sa mort, nous ensevelissant avec Lui dans sa mort. Et, ici encore, la nouvelle étude que nous abordons ne sera que l'application divine de tout ce

que nous avions établi dans la Deuxième Partie, où l'étude des vertus et des vices aurait pu, à chaque fois, se résumer dans cette formule : mourir, pour vivre ; mourir au mal pur et simple, pour vivre au bien dans l'ordinaire de la vie morale; mourir au moindre bien, pour vivre au meilleur bien, dans l'état de perfection.

C'est donc bien excellemment la *voie de la vérité* ou la *voie de la vie*, que nous allons étudier dans cette Troisième et dernière Partie de la *Somme théologique*, en étudiant ce qui a trait au Sauveur des hommes et aux bienfaits octroyés par Lui au genre humain. Et, en l'étudiant, nous ne ferons que compléter, ou achever et couronner tout ce qui se rapporte à la doctrine sacrée, dont l'objet, considéré jusqu'ici, était Dieu et le retour de l'homme à Dieu.

Or, nous le verrons bientôt, et saint Thomas nous en avertit déjà dans son Prologue, cette voie de la vérité ou de la vie, réalisant dans toute sa perfection le retour à Dieu de l'homme venu de Dieu, ne sera pas et ne devait pas être une autre voie que Dieu Lui-même fait homme pour ramener l'homme à Lui. Nous allons donc maintenant étudier cette œuvre nouvelle de Dieu, qui est l'œuvre de notre salut par les mystères accomplis dans sa Personne, et où nous retrouverons sous un jour nouveau tout ce que nous avions déjà dit au sujet de Dieu et au sujet de l'homme ; si bien qu'à ce titre encore, cette nouvelle et dernière Partie de la *Somme théologique* sera le couronnement parfait des deux autres Parties.

La nature de son objet disait tout de suite quelle devait être sa division. Elle devait comprendre nécessairement trois parties qui se commandent l'une l'autre La première traiterait du Sauveur Lui-même. Elle ira de la question 1 à la question 59. La deuxième des sacrements du Sauveur, qui nous incorporent à Lui et nous assurent le fruit de sa rédemption. La troisième, de la fin de l'immortelle vie, à laquelle par Lui nous devons parvenir en ressuscitant. Ces deux dernières parties n'ont pu être données par le saint Docteur comme il nous les annonçait dans son prologue Il avait commencé la deuxième, où, après avoir traité des sacrements en général, puis du bap-

tême, de la confirmation et de l'Eucharistie, il abordait la pénitence, quand la mort l'arrêta dans son œuvre. Les questions traitées par lui, dans cette deuxième partie, vont de la question 60 à la question 90. Toutefois, son œuvre n'est pas restée inachevée. Un main pieuse a recueilli, dans le Commentaire sur les *Sentences*, les articles où le saint Docteur avait déjà traité les matières, qu'il devait traiter à nouveau dans sa *Somme théologique*, et, s'inspirant de la division générale annoncée ici, dans le prologue, a groupé ces articles dans un ordre qui s'approchât de celui que saint Thomas aurait tracé lui-même. C'est ce qu'on appelle le *Supplément*. De la question 1 à la question 68, il continue le traité des sacrements. De la question 69 à la question 99, il donne le traité de la fin de l'immortelle vie, qui devait tout couronner dans l'œuvre du saint Docteur.

La partie qui a trait au Sauveur Lui-même et qui forme le début de la Troisième Partie que nous abordons, se subdivise en deux parts. L'une a pour objet le mystère même de l'Incarnation, selon que Dieu pour notre salut s'est fait homme. C'est l'étude du Rédempteur, considéré en Lui-même. Elle comprend les 26 premières questions. La seconde, qui va de la question 27 à la question 59, traitera de ce que notre Sauveur, ou le Dieu incarné, a fait et souffert parmi nous. On pourrait la désigner sous le nom général de Rédemption, en comprenant sous ce nom l'ensemble des mystères par lesquels le Dieu fait chair a opéré notre salut.

Nous allons donc, tout d'abord, nous occuper du Rédempteur ou de notre Sauveur dans le mystère de son Incarnation. Et « là-dessus, trois choses se présentent à considérer : premièrement, la convenance de l'Incarnation elle-même » : ce sera l'objet de la première question ; « secondement, le mode de l'union du Verbe incarné » (de la question 2 à la question 15 : cette partie constituera le point central de tout le traité) ; « troisièmement, les choses qui sont la suite de cette union » (de la question 16 à la question 26). — On remarquera que saint Thomas ne se préoccupe point d'établir le fait de l'*Incarnation*. Il

le suppose. Ce fait appartient par excellence aux données de la foi. La raison théologique part de ces données, ou, si elle s'en occupe directement, c'est moins pour les établir, que pour en préciser le sens et satisfaire, à leur sujet, dans la mesure du possible, la légitime et pieuse avidité de nos esprits. Telle sera la méthode de saint Thomas, à l'endroit du mystère de l'Incarnation, comme ce l'a été au sujet du mystère de la Trinité. Acceptant le *Credo* de l'Église catholique, il applique sa puissante raison à nous en faire entendre les divines harmonies.

Nous suivrons le saint Docteur et resterons fidèle à sa méthode; sans nous attarder aux questions plutôt scripturaires et apologétiques qui s'appliquent à établir le fait même de l'Incarnation affirmé par la foi. Cependant, nous allons reproduire ici un très court chapitre de la *Somme contre les Gentils*, où saint Thomas donne, en quelques mots, le résumé le plus serré et le plus probant des raisons d'ordre positif qui établissent ce mystère. C'est le chapitre XXVII du livre IV. Le voici dans sa merveilleuse concision :

« Le mystère de l'Incarnation est celui qui, parmi toutes les œuvres divines, dépasse le plus la raison; car il ne peut être rien conçu de plus merveilleux, accompli par Dieu, que le vrai Dieu, Fils de Dieu, se fît vrai homme. Et, parce que, parmi tout le reste, ce fait est le plus merveilleux, il s'ensuit qu'à la foi de ce fait si merveilleux sont ordonnées toutes les autres merveilles » ou tous les autres miracles dans l'œuvre de Dieu; « ce qui est le premier, en tout genre, étant la cause et la raison de tout ce qui le suit.

« Or, c'est sur l'autorité divine, nous la livrant, que nous confessons cette merveilleuse Incarnation de Dieu. Il est dit, en effet : *Et le Verbe s'est fait chair*; *et Il a habité parmi nous* (S. Jean, ch. x, v. 15); et l'Apôtre dit parlant du Fils de Dieu : *Alors qu'Il était dans la forme de Dieu, Il n'a point considéré comme une chose à retenir jalousement d'être l'égal de Dieu; mais Il s'est anéanti Lui-même, prenant la forme de l'esclave, devenu semblable aux hommes et tenu extérieurement pour un homme* (*Philippiens*, ch. II, v. 6, 7). La même chose est aussi montrée manifestement par les paroles du Seigneur Jésus-Christ Lui-

même, alors que parfois Il dit de Lui des choses humbles et humaines, comme est cette parole : *Le Père est plus grand que moi* (S. Jean, ch. XIV, v. 28); et : *Mon âme est triste à mourir* (S. Matthieu. ch. XXVI, v. 38), qui lui conviennent selon la nature humaine qu'Il a prise; et d'autres fois, des choses sublimes et divines, comme est cette parole : *Moi et le Père sommes un* (S. Jean, ch. X, v. 30), et : *Toutes les choses qu'a le Père sont à moi* (S. Jean, ch. XVI, v. 15), qu'il est certain qu'elles lui conviennent selon la nature divine. La même chose est montrée aussi par les faits du Seigneur Lui-même, que nous lisons de Lui. Car le fait qu'Il a éprouvé la crainte, qu'Il a été triste, qu'Il a eu faim, qu'Il est mort, tout cela appartient à la nature humaine; et le fait que, par sa propre puissance, Il a guéri les infirmes, qu'Il a ressuscité les morts et commandé efficacement aux éléments du monde, qu'Il a chassé les démons, qu'Il est ressuscité des morts quand Il l'a voulu, et qu'enfin Il est monté aux cieux, tout cela démontre en Lui la vertu divine ».

Ces faits, que vient d'évoquer saint Thomas, l'Évangile en est plein ; les textes qu'il a cités sont tout ce qu'il y a de plus clair et de plus inéluctable; et soit ces faits, soit ces textes, tout cela proclame qu'au milieu des temps et en plein soleil de l'histoire a paru sur notre terre un Personnage unique dont il faut dire, sous peine de nier l'évidence, qu'Il a été tout ensemble vrai Dieu et vrai homme.

La raison humaine a eu, devant ce fait, que saint Thomas appelait, tout à l'heure, le fait le plus prodigieux qu'il soit possible de concevoir, les attitudes les plus diverses. Quand elle ne l'a pas accepté dans sa réalité pure et simple et avec la docilité qu'il convient en présence de tout fait réel, elle a essayé de le nier ou de le diminuer et de l'anéantir en l'altérant. C'est l'histoire de toutes les infidélités et de toutes les hérésies, que nous n'avons pas à énumérer pour le moment, puisqu'elles se présenteront d'elles-mêmes au cours des explications que nous allons avoir à donner dans toute la suite du traité que nous abordons. Soumise, au contraire, à sa propre discipline et au magistère infaillible de l'Église catholique, la raison humaine en s'inclinant devant ce grand fait et en l'acceptant, tel qu'il ;

plu à Dieu de le réaliser, s'est élevée aux plus hauts sommets qu'il lui fût possible d'atteindre. Nous n'aurons pas de peine à nous en convaincre en lisant dans le texte même de la *Somme théologique* ce merveilleux traité de l'Incarnation dicté par le génie de Thomas d'Aquin.

Mais venons tout de suite à la question première, qui va traiter, selon que le saint Docteur nous en a avertis, de la convenance de l'Incarnation.

QUESTION I

DE LA CONVENANCE DE L'INCARNATION

Cette question comprend six articles :

1° S'il était convenable que Dieu s'incarne?
2° Si cela était nécessaire pour la réparation du genre humain?
3° Si, dans le cas où il n'y aurait pas eu de péché, Dieu se serait incarné?
4° Si Dieu s'est incarné davantage pour enlever le péché originel que pour enlever le péché actuel?
5° S'il aurait été convenable que Dieu s'incarne dès le commencement du monde?
6° Si son Incarnation aurait dû être différée jusqu'à la fin du monde?

De ces six articles, le premier traite de la convenance ou de l'harmonie de l'Incarnation, à considérer l'Incarnation en elle-même. Les cinq autres traitent de l'harmonie de l'Incarnation, eu égard au péché de l'homme. De ce second chef, les rapports de l'Incarnation avec le péché de l'homme sont considérés, d'abord, d'une façon absolue, ou abstraction faite des temps (art. 2-4); puis, eu égard aux conditions de temps (art. 5-6). — Venons tout de suite à la convenance ou à l'harmonie de l'Incarnation en elle-même, objet de l'article premier.

Chapitre Premier.

S'il était convenable que Dieu s'incarne?

Quatre objections veulent prouver qu' « il n'était pas convenable que Dieu s'incarne ». — La première arguë de ce que « Dieu étant de toute éternité l'essence même de la bonté, il

est excellent qu'Il soit comme Il a été de toute éternité. Or, Dieu, de toute éternité, a été sans aucune chair. Donc il est souverainement convenable qu'Il ne soit pas uni à la chair. Et, par suite, il n'était pas convenable que Dieu s'incarne ». — La seconde objection fait observer que « les choses qui sont infiniment distantes ne peuvent convenablement se joindre : c'est ainsi qu'on aurait un rapprochement déplacé, si quelqu'un peignait une image dans laquelle *il joindrait à une tête humaine un cou de cheval* (Horace, *Art poétique*, v. 1, 2). Or, Dieu et la chair sont à une distance infinie, Dieu étant souverainement simple, et la chair étant composée » d'éléments divers, « surtout la chair » qui appartient à la nature « humaine », dont il s'agit dans l'Incarnation. « Donc il n'était pas convenable que Dieu s'unisse à la chair humaine ». — La troisième objection dit que « le corps est distant de l'Esprit souverain, comme le mal est distant de la souveraine Bonté. Or, il serait tout à fait inconvenant que Dieu, qui est la Bonté souveraine, prît à Lui le mal. Donc il n'était pas convenable que l'Esprit souverain incréé, prît à Lui le corps ». — La quatrième objection déclare qu'il ne convient pas que Celui qui excède ce qu' « il y a de plus grand soit contenu en quelque chose de tout petit; et que celui à qui incombe le soin des choses grandes descende Lui-même aux petites. Or, Dieu, qui gère le soin de tout l'univers, ne saurait être contenu par l'universalité des choses dans leur ensemble. Il semble donc qu'il est inconvenant que *dans les limites d'un petit corps d'enfant enveloppé de langes se cache Celui pour qui l'universalité des choses n'est rien, et que Celui qui règne aux cieux soit si longtemps éloigné de son trône et que le soin de tout l'univers soit transféré à un si petit corps*, comme Volusien l'écrit à saint Augustin » (Ép. CXXXV). — On reconnaîtra, dans ces objections si précises, tout ce que l'incroyance ou l'hérésie ont pu présenter de plus fort contre l'Incarnation, considérée sous cette première raison générale, qu'elle implique essentiellement un certain rapport nouveau entre la chair, d'une part, très précisément la chair qui relève de la nature humaine, et Dieu, d'autre part. — Nous verrons les réponses que fera saint Thomas à ces objections.

L'argument *sed contra* oppose que « cela paraît être souverainement convenable, que par les choses visibles soient montrés les attributs invisibles de Dieu; car c'est dans ce but que tout le monde a été fait, comme on le voit par cette parole de l'Apôtre, *aux Romains*, ch. I (v. 20) : *Ce qui est invisible en Dieu est vu, par l'intelligence, à l'aide des choses qui ont été faites.* Or, comme le dit saint Jean Damascène, au commencement du livre III (ch. I), *par le mystère de l'Incarnation, nous sont montrées tout ensemble et la bonté, et la sagesse, et la justice, et la puissance de Dieu* ou sa vertu : *la bonté, car Il n'a point méprisé la faiblesse de son propre ouvrage; la justice, car Il n'a pas voulu que ce fût un autre qui vienne à bout du tyran* » des enfers, « *ni Il n'a arraché l'homme à la mort par la violence; la sagesse, car Il a trouvé la solution la plus parfaite à ce qu'il y avait de plus difficile; la puissance*, ou la vertu, *infinie, parce qu'il n'est rien de plus grand* » dans les œuvres de la puissance divine, « *que Dieu se faire homme.* Donc il était convenable que Dieu s'incarne ».

Au corps de l'article, saint Thomas fixe tout de suite son attention et la nôtre sur ce mot *convenir*, qui est le mot essentiel du présent article; puisqu'aussi bien il s'agit précisément de déterminer si c'est une chose qui convienne à Dieu, de s'unir la chair qui est le propre de la nature humaine. Et le saint Docteur formule cette règle ou ce principe inéluctable, que « cela convient à tout être, quel qu'il soit, qui appartient à cet être selon la raison de sa propre nature : c'est ainsi que c'est chose qui convient à l'homme, de raisonner, parce que cela lui revient en tant qu'il est raisonnable selon sa nature » : et qu'en effet, l'être, dont la nature a pour caractère propre et distinctif d'être raisonnable ou de pouvoir raisonner, raisonne, quoi de plus convenable à cet être ou de plus en harmonie avec lui. « Or, la nature même de Dieu est la bonté; comme on le voit par saint Denys, au chap. I des *Noms Divins* » (de S. Th., leç. 3), et comme nous l'avons montré dans la Première Partie, q. 6. « Il s'ensuit que tout ce qui appartient à la raison de bien » ou de bonté « convient à Dieu » et lui convient au plus haut point. — « D'autre part, il appartient à la

raison du bien, qu'il se communique aux autres »; car le propre de ce qui est bon est de se communiquer, « comme on le voit par saint Denys, au ch. IV des *Noms Divins* » (de S. Th., leç. I) : de même qu'il appartient au soleil d'éclairer, de même il appartient à ce qui a l'être dans sa pleine et parfaite mesure, ce qui est le propre de l'être qui est bon, de communiquer autour de soi ou de faire rayonner cet être dont il a la plénitude. « D'où il suit qu'à la raison du Bien souverain il appartient qu'Il se communique d'une manière souveraine à la créature : chose qui se fait au plus haut point par cela qu'*Il s'unit une nature créée, de telle sorte qu'une seule Personne soit constituée de trois choses : le Verbe, l'âme, et la chair*, comme le dit saint Augustin, au livre XIII de la *Trinité* (ch. XVII). Et donc il est manifeste qu'il a été convenable que Dieu s'incarne ». — Rien n'était plus en harmonie avec ce qui constitue l'essence même de Dieu, savoir la raison même de Bonté, que de se communiquer à sa créature à ce degré souverain qu'Il prend cette créature en sa propre Personne et que par suite Lui-même devient elle.

L'*ad primum* explique que « le mystère de l'Incarnation ne s'est pas accompli par cela que Dieu ait été en quelque manière changé de l'état qui est le sien de toute éternité » et qu'en Lui-même ou dans son être Il se trouve maintenant avoir quelque chose qu'Il n'avait pas depuis toujours; « mais par cela que d'une manière nouvelle Il s'est uni à la créature, ou plutôt Il s'est uni la créature » : de telle sorte que ce n'est pas Lui qui a changé ou qui a acquis un nouveau mode d'être, mais la créature qu'Il s'est unie. « Or, c'est chose convenable que la créature, qui, selon la raison qui est la sienne, est muable » n'ait pas toujours le même mode d'être ou « ne se trouve pas toujours dans le même état. Et voilà pourquoi, de même que la créature, alors qu'auparavant elle n'était pas, a été produite dans l'être, convenablement aussi, alors qu'auparavant elle n'était pas unie à Dieu, dans la suite elle Lui a été unie ». — Nous trouvons déjà, dans cette première réponse, implicitement indiquée, la raison foncière qui est le dernier mot de tout dans l'explication des mystères divins, selon que

nous pouvons la balbutier sur cette terre. Et c'est à savoir que toutes nos appellations nouvelles que nous disons de Dieu et que nous disons de Lui très véritablement, ont pour fondement non pas un changement quelconque survenu en Dieu, mais un changement, dû à l'action de Dieu, dans la créature. Tous nos termes relatifs, ou qui désignent un rapport quelconque entre Dieu et la créature, appliqués à Dieu, désignent en Dieu une relation de raison, et dans la créature seule une relation réelle. C'est l'exemple classique de la colonne, qui ne change nullement de place elle-même, et qui, cependant, se trouve, d'une façon très véritable et très réelle, être tantôt à droite et tantôt à gauche, parce que tel objet ou tel sujet qui était d'abord d'un côté a lui-même changé et passé du côté opposé. Cf. dans la Première Partie, q. 13, art. 7.

L'*ad secundum* répond à la difficulté qui se tirait de la distance infinie où la chair se trouve par rapport à Dieu, et, par suite, de l'improportion absolue qu'il y a à ce qu'elle lui soit unie. Saint Thomas accorde qu'« être unie à Dieu dans l'unité d'une même Personne ne fut pas chose qui convienne à la chair » de la nature « humaine, selon la condition de sa nature; car c'est là chose qui est au-dessus de sa dignité », et l'on peut dire, en effet, qu'une distance infinie l'en sépare. « Mais c'était chose qui convenait à Dieu, selon l'infinie excellence de sa bonté, qu'Il s'unît cette chair pour le salut de l'homme ». — On remarquera ce dernier mot, qui nous fait pressentir déjà la doctrine de l'article 3. Sans nier ou mettre en doute que l'Incarnation pour elle-même ou le seul fait de s'unir à la nature humaine pour se communiquer à sa créature d'une façon souverainement excellente, ainsi qu'il a été dit au corps de l'article, fût souverainement digne de la Bonté infinie qu'est la nature même de Dieu, toutefois il demeure que c'est là quelque chose de si extrême, qu'à parler selon notre langage humain, on ne verrait pas pourquoi Dieu se serait porté à un tel excès ou à un tel acte, s'il n'y avait pas une raison d'infinie miséricorde qui l'y ait déterminé. Et, précisément, cette raison d'infinie miséricorde, c'est celle-là même qu.

saint Thomas nous expliquera divinement à l'article 2 et à l'article 3, et qu'il vient de nous indiquer ici par ces deux mots d'une clarté si pleine et si douce : *conveniens tamen fuit Deo, secundum infinitam excellentiam bonitatis ejus, ut sibi eam uniret pro salute humana.* Assurément oui, si quelque chose fait éclater l'infinie excellence de la bonté de Dieu, c'est bien qu'Il ait conçu et réalisé cet excès d'amour et de miséricorde ou de compassion, de s'unir notre chair pour notre salut.

L'*ad tertium* déclare que « toute autre condition », à la seule exception du mal de coulpe ou du péché, « selon laquelle une créature, quelle qu'elle soit, diffère du Créateur, est instituée par la sagesse de Dieu et ordonnée à sa bonté. C'est, en effet, pour sa bonté » et pour manifester sa gloire, « que Dieu, incréé, immuable, incorporel, a produit des créatures muables et corporelles; et, de même aussi, le mal de peine a été introduit par la justice de Dieu pour sa gloire. Le mal de coulpe, au contraire, se commet par l'éloignement de l'art de la divine sagesse et de l'ordre de la divine bonté » : il consiste, en effet, en cela, qu'il se soustrait aux dispositions de la sagesse divine et à l'ordre de sa bonté. « Il suit de là qu'il pouvait convenir à Dieu de prendre une créature muable, corporelle, soumise à la pénalité; mais qu'il ne pouvait lui convenir de prendre le mal de coulpe ou de péché ». Entre le péché et Dieu, il y a une opposition irréductible, Dieu n'étant en rien l'auteur du péché. Cette opposition n'existe plus entre Dieu et quelque autre condition de la créature que ce puisse être; parce que quelle que soit la condition de la créature, elle relève de Dieu comme de son auteur : et, dès lors, s'il plaisait à Dieu de se l'unir, Il le pouvait.

L'*ad quartum* en appelle à « saint Augustin », qui « répond » lui-même, « dans sa lettre *à Volusien : La doctrine chrétienne n'enseigne pas que Dieu se soit en telle manière enfermé dans la chair humaine, qu'Il ait abandonné ou laissé le soin de gouverner l'univers, ou qu'Il l'ait réduit aux proportions de ce petit corps : une telle conception est celle d'hommes qui ne peuvent rien entendre en dehors du monde des corps. Ce n'est point par la masse, que Dieu est grand; mais par la vertu; d'où il suit que la grandeur*

de sa vertu n'est aucunement à l'étroit dans un petit espace. Si la parole de l'homme, qui passe, est entendue simultanément tout entière et de tous et de chacun, il n'est pas incroyable que le Verbe de Dieu, qui demeure, soit simultanément partout. — Et donc, conclut saint Thomas, il ne résulte aucun inconvénient », ou rien qui ne soit en parfaite harmonie avec ce qui est le propre de Dieu, « de ce que Dieu s'est incarné ».

Que Dieu se soit incarné, c'est un fait que la foi nous révèle. Ce fait implique évidemment un rapport nouveau de Dieu à la créature. Nous nous appliquerons bientôt à en préciser le sens et le caractère. Mais son seul énoncé nous dit que *Dieu s'est fait chair*. Il semblerait, au premier abord, que les deux termes unis dans cette proposition s'opposent irréductiblement et que, par suite, la raison ne saurait l'accepter. Il n'en est rien. Outre qu'une raison supérieure nous doit convaincre, avant toute discussion, que ce que la foi nous dit est de tout point convenable et harmonieux, il y a encore que nous pouvons donner une raison immédiate et tout à fait propre, qui montre en pleine lumière la parfaite convenance du rapport inclus dans la proposition que la foi nous affirme. C'est qu'en effet, ce rapport marque essentiellement une communication de Dieu à la créature, et même sa communication la plus haute et la plus excellente; puisqu'il nous montre Dieu, prenant, pour se l'unir personnellement, ce qu'il y a de plus éloigné de Lui dans son œuvre. Cette communication est évidemment un acte de bonté, et un acte de bonté infinie. Or, Dieu est essentiellement la Bonté même. Il s'ensuit que rien ne pouvait être plus en harmonie avec ce qui lui convient le plus en propre, que de s'unir, comme Il l'a fait, à sa créature, en prenant une chair semblable à la nôtre dans le mystère de son Incarnation.

Et dès ce premier pas dans notre grand traité, retenons soigneusement la première donnée que notre premier article vient de mettre en si vive lumière; c'est à savoir que Dieu, par le mystère de son Incarnation, a daigné communiquer à sa créature, dans la nature humaine qu'Il s'est unie, ce degré souve-

rain de dignité et de gloire, qu'elle est à Lui, qu'elle est sienne, qu'Il est en elle, qu'Il est elle, qu'en l'ayant, elle, c'est Lui que nous avons, *Il s'est fait chair!* Il est chair, désormais et pour toujours.

C'est, nous l'avons dit, le témoignage suprême de sa bonté, de son amour; alors surtout qu'Il l'a fait pour la réparation ou la restauration et le salut du genre humain perdu par le péché. — Mais, à ce sujet, une triple question se pose : d'abord, si c'était là chose nécessaire pour cette réparation ; ensuite, si, dans le cas où la réparation n'eût pas été nécessaire, l'Incarnation se serait faite; et, enfin, quel est le péché qui l'a surtout motivée. — Nous allons tout de suite examiner le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il était nécessaire, pour la réparation du genre humain, que le Verbe de Dieu s'incarne?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'était point nécessaire, pour la réparation du genre humain, que le Verbe de Dieu s'incarne ». — La première dit que « le Verbe de Dieu étant Dieu parfait, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 27, art. 2, *ad 2um*), Il n'a rien reçu, comme accroissement de vertu, par la chair qu'Il a prise. Si donc le Verbe de Dieu incarné a réparé la matière humaine, même s'Il n'avait point pris la chair, Il aurait pu la réparer ». Et, par suite, l'Incarnation n'était pas nécessaire à cet effet. — La seconde objection déclare que « pour la réparation de la nature humaine, qui avait été ruinée par le péché, rien autre ne semblait être requis sinon que l'homme satisfît pour le péché. Dieu, en effet, ne doit pas demander à l'homme ou exiger de lui plus qu'il ne peut donner; et parce qu'Il est plus enclin à pardonner qu'à punir, de même qu'Il impute à l'homme l'acte du péché, de même aussi il semble qu'Il lui impute à satisfaction l'acte contraire. Donc il n'était pas nécessaire, pour la réparation de la

nature humaine, que le Verbe de Dieu s'incarne ». — La troisième objection fait observer qu' « au salut de l'homme, il appartient surtout qu'il révère Dieu; et de là vient qu'il est dit, dans Malachie, ch. I (v. 6) : *Si je suis Seigneur, où est ma crainte? Si je suis Père, où est mon honneur?* Or, c'est par là que les hommes révèrent le plus Dieu, qu'ils le considèrent élevé au-dessus de toutes choses et éloigné des sens des hommes; d'où il suit qu'il est dit, dans le psaume (CXII, v. 4) : *Le Seigneur est élevé au-dessus de toutes les nations; et sa gloire est au-dessus des cieux;* et après (v. 3), il est ajouté : *Qui est comme le Seigneur, notre Dieu?* ce qui appartient à la révérence ou au respect. Donc il semble qu'il ne convenait pas au salut de l'homme que Dieu se fît semblable à nous, en prenant notre chair ». Nous pourrions confirmer cette dernière objection par l'histoire. Combien d'hommes, en effet, à commencer par les Juifs et par Marcion, qui se sont perdus pour n'avoir pas voulu reconnaître Dieu dans les humiliations du Verbe incarné mort pour nous sur une croix! L'Incarnation, par conséquent, bien loin d'être nécessaire au salut du genre humain, lui serait plutôt nuisible.

L'argument *sed contra* dit que « ce par quoi le genre humain est arraché à sa perte est nécessaire au salut des hommes. Or, le mystère de l'Incarnation divine est de cette sorte; selon cette parole marquée en saint Jean, ch. III (v. 16) : *Dieu a tant aimé le monde, qu'Il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en Lui ne périsse pas mais qu'il ait la vie éternelle.* Donc il était nécessaire au salut des hommes, que Dieu s'incarne ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose peut être dite nécessaire à une certaine fin, de deux manières. D'abord, comme ce sans quoi une chose ne peut pas être; et c'est ainsi que la nourriture est nécessaire à la conservation de la vie humaine. D'une autre manière, comme ce par quoi on atteint son but d'une façon meilleure et plus appropriée; c'est ainsi que le cheval est nécessaire au voyage. — Selon le premier mode, il n'était point nécessaire que Dieu s'incarne pour la réparation de la nature humaine; car Dieu pouvait, par sa vertu toute-puissante, réparer la nature humaine de

bien d'autres manières. — Mais, selon le second mode, il était nécessaire que Dieu s'incarne pour la réparation de la nature humaine. Et aussi bien, saint Augustin dit, au livre XIII de la *Trinité* (ch. x) : *Montrons qu'il n'a point manqué à Dieu d'autres moyens possibles, puisqu'à sa puissance toutes choses demeurent également soumises; mais que pour guérir notre misère il n'y avait pas de moyen plus approprié* ».

Or, qu'il en soit ainsi, que l'Incarnation du Verbe de Dieu fût le moyen le plus en harmonie avec cette fin voulue de Dieu, qui était le salut du genre humain, « on peut le considérer », d'abord, « quant à la promotion de l'homme dans le bien », dans l'ordre de toutes les vertus. — « Premièrement, quant à la foi, laquelle est rendue plus certaine du fait qu'elle croit à Dieu Lui-même qui parle ». Et, par l'Incarnation, l'humanité a eu l'inappréciable avantage de recevoir les vérités qu'elle devait croire, de la bouche même du Verbe de Dieu vivant au milieu de nous; suivant ce beau mot de saint Jean, ch. I, v. 18 : *Dieu, personne jamais ne l'a vu; mais le Fils unique, qui est dans le sein du Père, Lui-même en a parlé.* « Aussi bien saint Augustin dit, au livre XIII de la *Trinité* (ch. II) : *Afin que l'homme vînt à la vérité avec plus de confiance, la Vérité elle-même, le Fils de Dieu, par l'homme qu'Il a pris, a constitué et fondé la foi* ». Quel fondement plus solide et plus inébranlable? — « Secondement, quant à l'espérance, laquelle par là se hausse le plus possible. Ce qui fait dire à saint Augustin, au livre XIII de la *Trinité* (ch. II) : *Rien n'était plus nécessaire, pour élever notre espérance, que de nous voir démontrer combien Dieu nous aimait. Or, quel signe plus manifeste de cet amour, que de voir le Fils de Dieu daigner contracter avec notre nature une pareille union?* ». Comment, après un tel excès, douter de l'amour de Dieu pour nous. Et que ne pouvons-nous pas, que ne devons-nous pas espérer de Celui qui nous a aimés d'un tel amour, jusqu'à se faire l'un de nous. — « Troisièmement, quant à la charité, laquelle par là est excitée au plus haut point. Aussi bien saint Augustin dit, au livre *Du catéchisme aux ignorants* (ch. IV) : *Quelle plus grande cause de la venue du Seigneur, sinon que Dieu voulait montrer son amour pour nous.* Et, après, il

ajoute : *S'il était lent à l'aimer, qu'il ne le soit plus à lui rendre amour pour amour* ». Nous avons, dans ce dernier mot, la raison profonde des suprêmes miséricordes de Dieu envers nous, quand, pour ranimer la charité des hommes qui allait s'affaiblissant dans le monde, le Verbe fait chair a daigné susciter la dévotion à sa Personne, sous la raison nouvelle de Sacré-Cœur, sous lequel vocable Il est désigné Lui-même venant à nous et nous montrant son cœur en disant aux hommes ces mots destinés à provoquer leur amour : *Voici ce cœur qui a tant aimé les hommes!* — « Quatrièmement, quant à la droite opération », par l'entremise de toutes les autres vertus, « en se donnant Lui-même en exemple à nous. Et, ici encore, saint Augustin dit, dans un sermon *sur la Nativité du Seigneur* (serm. CCCLXXI) : *Il ne fallait point suivre l'homme, qui pouvait être vu; il fallait suivre Dieu, qui ne pouvait pas être vu. Afin donc que fût offert à l'homme et quelqu'un qui pût être vu par l'homme et quelqu'un que l'homme pût suivre, Dieu s'est fait homme* », nous donnant, au cours de sa vie parmi nous, l'exemple de toutes les vertus. — « Cinquièmement, quant à la pleine participation de la divinité, laquelle est vraiment la béatitude de l'homme et la fin » dernière « de la vie humaine », devant donner à l'homme la plénitude de tout bien. « Et ceci nous a été conféré par l'humanité du Christ », cause et instrument de notre admission au ciel et de notre future résurrection glorieuse; « ce qui fait dire à saint Augustin, dans un sermon *sur la Nativité du Seigneur* (serm. CXXVIII) : *Dieu s'est fait homme afin que l'homme devînt Dieu* ».

Il est aisé de voir que ces divers aspects de la promotion de l'homme au bien par l'Incarnation se réfèrent à toute l'économie du retour de l'homme à Dieu tel que nous l'avons étudié dans la Seconde Partie. Et nous avons donc ici, l'application concrète, faite par saint Thomas lui-même, de ce que nous soulignions plus haut, quand nous montrions le rapport des diverses parties de la *Somme*, où après avoir étudié le retour de l'homme à Dieu, saint Thomas passe à l'étude du Dieu-homme, qui, par son humanité, s'est fait, pour l'homme, le chemin ou la voie qui devait le ramener à Dieu.

Saint Thomas nous a montré la nécessité de l'Incarnation pour le salut des hommes, quant à ce qui est de la promotion au bien. Il ajoute que « pareillement, c'était utile pour l'éloignement du mal », qu'il s'agisse de son instigateur, ou de sa nature, ou de ses causes, ou de son effet. — « Par là, en effet, l'homme apprend à ne point préférer le démon à soi, et à ne point le vénérer, lui qui est l'auteur du péché. Ce qui fait dire à saint Augustin, au livre XIII de la *Trinité* (ch. XVII) : *Alors que la nature humaine a pu être unie à Dieu au point que ce fût la même personne, ces orgueilleux et malins esprits n'ont plus à se préférer à l'homme pour le motif qu'ils n'ont pas la chair.* — Secondement, par là, nous apprenons combien grande est la dignité de la nature humaine, afin que nous ne la souillions pas en péchant, Aussi bien saint Augustin dit, au livre *de la vraie Religion* (ch. XVI) : *Dieu nous a montré quelle place élevée a parmi les créatures la nature humaine, en cela qu'Il est apparu aux hommes dans un homme véritable.* Et saint Léon, pape, dit, dans le sermon *sur la Nativité : Reconnais, ô chrétien, ta dignité ; et, devenu participant de la nature divine, garde-toi de retourner à ta première bassesse par une vie dégénérée.* — Troisièmement, parce que, à l'effet d'enlever la présomption de l'homme, *la grâce de Dieu, sans aucun mérite qui ait précédé, nous est déclarée dans l'homme Christ ;* comme il est dit au livre XIII de la *Trinité* (ch. XVII). — Quatrièmement, parce que l'*orgueil de l'homme, qui est le plus grand obstacle à ce que l'homme s'unisse à Dieu, peut être convaincu et guéri par une si grande humilité de Dieu* ; comme le dit encore saint Augustin, au même endroit. — Cinquièmement, pour délivrer l'homme de la servitude » ou de l'esclavage « du démon. Cette délivrance *devait se faire,* comme le dit saint Augustin au livre XIII de la *Trinité* (ch. XIII, XIV), *de telle sorte que le démon fût vaincu par la justice de l'homme Jésus-Christ :* chose qui a été faite alors que le Christ a satisfait pour nous. C'est qu'en effet, un pur homme ne pouvait pas satisfaire pour tout le genre humain », comme nous l'allons voir dans la réponse à la seconde objection. « D'autre part, Dieu ne devait pas satisfaire. Donc il fallait que ce fût le Dieu-homme Jésus-Christ. Et c'est pourquoi saint Léon, pape,

dit, dans le sermon *sur la Nativité : La puissance revêt l'infirmité ; la majesté, la petitesse : afin que, selon que l'exigeait notre mal, un seul et même médiateur de Dieu et des hommes pût et mourir par l'une et ressusciter par l'autre. Si, en effet, Il n'était pas vrai Dieu, Il n'apporterait pas le remède ; et s'Il n'était pas vrai homme, Il ne nous servirait pas d'exemple* ».

Au terme de ce magnifique exposé, saint Thomas conclut : « Il y a encore d'autres utilités nombreuses, qui ont résulté de l'Incarnation, au-dessus de la compréhension du sens de l'homme ». — Dans la *Somme contre les Gentils*, au livre IV, chapitre LIV, le saint Docteur, voulant montrer qu' « il était convenable que Dieu s'incarne », débutait par ces mots : « Si quelqu'un considère attentivement et avec piété les mystères de l'Incarnation, il y trouvera une profondeur de sagesse telle qu'elle excède toute connaissance humaine ; selon cette parole de l'Apôtre : *La folie de Dieu l'emporte sur la sagesse des hommes* (1re épître *aux Corinthiens*, ch. I, v. 25). Et de là vient qu'à celui qui le considère avec piété, se manifestent des raisons de ce mystère de plus en plus admirables ». Puis, le saint Docteur déroulait quelques-unes de ces raisons. Bien que les raisons qu'il expose dans ce chapitre rappellent plusieurs des raisons exposées ici dans l'article de la *Somme théologique*, cependant elles sont présentées sous un tel jour et avec une telle force qu'il sera du plus haut intérêt de les reproduire toutes dans leur intégrité.

« Premièrement donc, ceci est à considérer, explique le saint Docteur, que l'Incarnation de Dieu a été un secours souverainement efficace pour l'homme dans sa marche vers la béatitude. Il a été montré, en effet, que la béatitude parfaite de l'homme consiste dans la vision immédiate de Dieu. Or, il pourrait sembler à quelqu'un, que l'homme ne pourra jamais parvenir à cet état » de sublimité, « que l'intelligence humaine soit unie immédiatement à l'essence divine elle-même, comme l'intelligence est unie à l'objet intelligible, en raison de l'immense distance des natures » divine et humaine ; « et, par suite, dans la recherche de la béatitude », qui doit cependant tout commander dans sa vie, « l'homme s'attiédirait, abîmé

dans son désespoir. Mais, par cela que Dieu a voulu s'unir la nature humaine dans sa Personne, il est démontré aux hommes de la façon la plus évidente que l'homme peut être uni à Dieu par l'intelligence, en Le voyant d'une façon immédiate. Il a donc été souverainement convenable que Dieu prît à Lui la nature humaine, afin de soulever l'espoir de l'homme vers la béatitude. Et, aussi bien, après l'Incarnation du Christ, les hommes commencèrent à aspirer davantage vers la béatitude du ciel, selon qu'Il dit lui-même : *Je suis venu, afin qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient surabondamment* ». — On aura remarqué, dans cette première raison, la comparaison que fait saint Thomas entre l'union de la nature humaine à la Personne du Fils de Dieu, et l'union de l'intelligence à l'essence divine dans l'acte de la vision béatifique. Il faudrait donc bien se garder de vouloir diminuer la vérité de cette dernière union, quelque transcendante qu'elle paraisse ; puisqu'aussi bien après l'union de l'Incarnation, rien ne saurait être tenu pour impossible, quand il s'agit d'union entre l'homme et Dieu.

« En même temps » que l'union de l'Incarnation nous montre si excellemment la possibibité de l'union de la vision béatifique, « par l'Incarnation aussi sont enlevés les empêchements ou les obstacles dans l'acquisition de la béatitude. — Dès là, en effet, que la béatitude parfaite de l'homme consiste dans la seule fruition de Dieu, il est nécessaire que quiconque s'attache comme à sa fin aux choses qui sont au-dessous de Dieu se trouve empêché de participer la vraie béatitude. Or, l'homme pouvait être conduit à s'attacher comme à sa fin aux choses qui sont au-dessous de Dieu, en ignorant la dignité de sa nature. Car de là provient que certains hommes, ne prenant garde qu'à leur nature corporelle et sensible, qu'ils ont en commun avec les autres animaux, cherchent une certaine béatitude bestiale dans les choses corporelles et les délectations de la chair. D'autres encore, considérant que certaines créatures excellent au-dessus de l'homme sous certains rapports, se sont adonnés à leur culte, adorant le monde et ses parties en raison de leur étendue ou de leur durée, ou aussi les créatures spirituelles, anges et démons, parce qu'ils se trouvent dépasser

l'homme soit par l'immortalité soit par l'acuité de l'intelligence ; et ils ont pensé que la béatitude de l'homme devait être cherchée dans ces créatures comme étant supérieures à nous. Toutefois, bien qu'à certains égards et en raison de certaines conditions de sa nature, l'homme soit inférieur à certaines créatures et qu'il soit même, en certaines choses, assimilé aux créatures les plus infimes, il n'en demeure pas moins que selon l'ordre de la fin rien n'existe qui soit plus haut que l'homme, si ce n'est Dieu seul, en qui seul la béatitude parfaite de l'homme consiste », comme nous l'avons montré dans la *Primae-Secundae*, q. 2 et 3. « C'est donc avec un souverain à propos que Dieu a montré cette dignité de l'homme, savoir qu'il doit trouver sa béatitude dans la vision immédiate de Dieu, par cela que Lui-même a pris à soi, se l'unissant immédiatement, la nature humaine. Aussi bien voyons-nous que l'Incarnation de Dieu a eu comme conséquence, qu'une grande partie des hommes, laissant de côté le culte des anges, des démons, et de toutes autres créatures, méprisant aussi les voluptés de la chair et toutes les choses corporelles, se sont voués au culte de Dieu seul, en qui seul ils attendent l'achèvement de leur béatitude, selon l'avertissement de l'Apôtre : *Cherchez les choses qui sont en haut, où le Christ se trouve, assis à la droite de Dieu ; goûtez les choses qui sont en haut, et non les choses qui sont sur la terre* (*aux Colossiens*, ch. III, v. 1, 2).

« De plus, parce que la béatitude parfaite de l'homme consiste en une connaissance de Dieu telle qu'elle dépasse toute puissance de l'intelligence créée, il était nécessaire qu'il y eût dans l'homme un certain commencement de cette connaissance, par laquelle il se dirigerait vers cette plénitude de la connaissance béatifique ; chose qui se fait par la foi. Cette connaissance par laquelle l'homme se dirige vers la fin dernière, doit être certaine au plus haut point, attendu qu'elle est le principe de tout ce qui est ordonné à la fin dernière, comme, aussi, les principes connus naturellement sont tout ce qu'il y a de plus certain. D'autre part, la connaissance d'une chose ne peut être pleinement certaine, que si cette chose est connue par soi, comme les premiers principes de la démonstration, ou

si elle se ramène aux choses connues par soi, comme est pour nous très certaine la conclusion démontrée. Or, ce qui nous est proposé à tenir par la foi au sujet de Dieu ne peut pas être connu de l'homme, par soi, puisque cela dépasse la faculté de l'intelligence humaine » et même créée. « Il fallait donc que ce fût manifesté à l'homme par quelqu'un à qui tout cela est connu par soi. Et, bien que pour tous ceux qui voient l'essence divine, ce soit en quelque manière chose connue par soi, il fallait cependant que ce fût ramené au premier principe de cette connaissance, c'est-à-dire à Dieu, à qui tout cela est connu par soi et qui fait que c'est ensuite connu aux autres; comme, du reste, la certitude de la science ne s'obtient qu'en ramenant tout aux premiers principes indémontrables. Par conséquent, afin que l'homme eût la parfaite certitude au sujet de la vérité de la foi, il fallait qu'il fût instruit par Dieu Lui-même fait homme, de façon à ce que l'homme reçût l'enseignement divin selon le mode humain; et c'est ce qui est marqué, quand il est dit : *Dieu, personne ne l'a vu jamais; le Fils unique, Celui qui est dans le sein du Père, c'est Lui qui en a parlé* (S. Jean, ch. I, v. 18); et le Seigneur Lui-même dit : *Moi, je suis né pour cela et pour cela je suis venu en ce monde, pour rendre témoignage à la vérité* (S. Jean, ch. XVIII, v. 37). C'est pourquoi nous voyons qu'après l'Incarnation du Christ, les hommes ont été instruits dans la connaissance de Dieu d'une manière plus évidente et plus certaine; selon cette parole : *La terre a été remplie de la science du Seigneur* (Isaïe, ch. XI, v. 9).

« De même, parce que la béatitude parfaite de l'homme consiste dans la fruition » ou la jouissance « de Dieu, il fallait que le cœur de l'homme fût disposé au désir de cette divine fruition; comme nous voyons que dans l'homme se trouve naturellement le désir de la béatitude » ou du bonheur. « D'autre part, le désir de la fruition d'une chose est causé par l'amour de cette chose. Il était donc nécessaire que l'homme qui tendait à la béatitude parfaite fût amené à l'amour divin. Mais il n'est rien qui nous amène à l'amour de quelqu'un comme l'expérience faite de son amour pour nous. Et puisque l'amour de Dieu pour les hommes ne pouvait être démontré

« homme d'une manière plus efficace que par le fait que Dieu eut voulu s'unir à l'homme dans sa Personne, car c'est le propre de l'amour d'unir l'aimant à l'aimé autant qu'il est possible, il était donc nécessaire » ou souverainement opportun et à propos, « pour l'homme tendant à la béatitude, que Dieu se fît homme ». Nous avons déjà souligné le caractère exquis de cette raison, déjà marquée dans l'article de la *Somme thélogique*, en l'appliquant au Sacré-Cœur.

« De plus, comme l'amitié consiste dans une certaine égalité », car l'amitié trouve les amis égaux ou les fait tels, « les choses qui sont trop distantes ne semblent pas pouvoir s'unir dans l'amitié. Afin donc qu'une amitié plus intime se crée entre l'homme et Dieu, il était à propos, pour l'homme, que Dieu se fît homme, puisqu'aussi bien naturellement l'homme est l'ami de l'homme ; et, de la sorte, alors que nous connaîtrions Dieu d'une manière visible, nous serions entraînés à l'amour de ce qui est invisible » en Lui. — Ici encore, quelle raison exquise des divines convenances de l'Incarnation par rapport à nous.

Mais saint Thomas poursuit toujours, dans ce magnifique chapitre que nous traduisons en son entier : « — Pareillement aussi, il est manifeste que la béatitude est la récompense de la vertu. Il faut donc que ceux qui tendent à la béatitude soient disposés selon la vertu », en ce sens qu'il n'y ait rien que de vertueux en toute leur vie morale. « Or, c'est par les paroles et par les exemples que nous sommes provoqués à la vertu ; et les exemples et les paroles de quelqu'un ont d'autant plus d'efficacité pour induire à la vertu, que l'on a à son sujet une plus ferme opinion de bonté » ou de perfection. « D'autre part, il n'est aucun pur homme au sujet duquel on pût avoir une opinion infaillible de » perfection et de « bonté ; car même les plus saints personnages sont trouvés avoir défailli sur quelque point. Il était donc nécessaire à l'homme, pour qu'il fût affermi dans la vertu, qu'il reçût de Dieu humanisé la doctrine et les exemples de la vertu ; en raison de quoi, le Seigneur Lui-même dit : *Je vous ai donné l'exemple, afin que comme j'ai fait moi-même, vous aussi vous fassiez* » (S. Jean, ch. XIII, v. 15).

A cette raison si belle, tirée du côté de la vertu à pratiquer, saint Thomas en ajoute tout de suite une autre, peut-être plus touchante encore, tirée du côté du péché à faire disparaître. — C'est qu'en effet, « de même que par les vertus l'homme est disposé à la béatitude, de même aussi par les péchés il en est détourné. Or, le péché, contraire à la vertu, fait obstacle à la béatitude, non seulement parce qu'il amène un certain désordre de l'âme, selon qu'il la fait sortir de l'ordre de la fin voulue, mais aussi parce qu'il offense Dieu, de qui nous attendons la récompense de la béatitude, selon que Dieu a le soin des actes humains ; et le péché est contraire à la charité divine : et, de plus, l'homme, ayant conscience de cette offense, perd, par le péché, la confiance d'approcher de Dieu, confiance qui est nécessaire pour obtenir la béatitude. Il est donc nécessaire pour le genre humain, où les péchés abondent, que lui soit apporté un remède contre les péchés. D'autre part, ce remède ne peut être apporté que par Dieu, qui peut mouvoir la volonté de l'homme au bien, afin de la ramener à l'ordre voulu, et qui peut remettre l'offense commise contre Lui : l'offense, en effet, ne peut être remise que par celui contre qui elle a été commise. Pareillement, afin que l'homme soit délivré de la conscience de l'offense passée, il faut qu'il soit pour lui constant que l'offense a été remise par Dieu. Mais cela ne peut pas être constant pour lui, d'une façon certaine, à moins qu'il n'en ait de Dieu la certitude. Il était donc convenable et expédient au genre humain pour obtenir la béatitude, que Dieu se fît homme, afin que, de la sorte, nous eussions, par Dieu, la rémission des péchés, et, par l'homme-Dieu, la certitude de cette rémission. Aussi bien le Seigneur Lui-même dit : *Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur terre de remettre les péchés* (S. Matthieu, ch. IX, v. 6), etc. ; et l'Apôtre dit que *le sang du Christ purifiera notre conscience des œuvres de mort pour servir le Dieu vivant.* » (*aux Hébreux*, ch. IX, v. 14.)

Enfin, une dernière raison se tire de la justice de Dieu, qui allait pouvoir garder tous ses droits sans nuire en rien à la miséricorde . — « Nous apprenons de la tradition » ou de l'enseignement « de l'Église, que tout le genre humain est infesté

par le péché. Or, ceci appartient à l'ordre de la justice divine, que le péché ne soit point remis par Dieu sans satisfaction. D'autre part, satisfaire pour le péché de tout le genre humain, aucun pur homme », étant seulement homme, « ne le pouvait ; parce que tout homme qui n'est qu'un pur homme est quelque chose de moindre que toute l'universalité du genre humain » : et donc il n'y a pas de proportion entre ce qu'il peut faire comme tel individu et ce que peut exiger le bien du genre humain tout entier. « Il fallait donc, pour que le genre humain fût délivré du péché commun » à tous, « que quelqu'un satisfasse, qui serait, tout ensemble, homme, pour que la satisfaction pût lui convenir, et quelque chose de supérieur à l'homme, afin que son mérite fût suffisant à satisfaire pour le péché de tout le genre humain. Or, qui soit supérieur à l'homme dans l'ordre de la béatitude, il n'est rien si ce n'est Dieu seul ; car les anges, bien qu'ils soient supérieurs quant à la condition de la nature, ne le sont pas toutefois quant à l'ordre de la fin, car ils ont la même béatitude » : cette béatitude n'appartient en propre qu'à Dieu ; tous les autres, en deçà de Dieu, la reçoivent de Lui. « Il était donc nécessaire à l'homme, pour obtenir la béatitude, que Dieu se fît homme, à l'effet d'enlever le péché du genre humain. Et c'est ce que Jean-Baptiste dit du Christ : *Voici l'Agneau de Dieu, voici Celui qui enlève le péché du monde* (S. Jean, ch. I, v. 29) ; et l'Apôtre dit : *De même donc que par le délit d'un seul la condamnation a passé en tous ; de même, par la justice d'un seul, la justification de la vie est pour tous* » (*aux Romains*, ch. V, v. 18).

Et saint Thomas de conclure : « Telles sont donc les raisons et d'autres semblables qui permettent de concevoir que ce n'a pas été chose indigne de la bonté » ou de l'excellence « divine, que Dieu se fît homme, mais que c'était souverainement expédient au salut de nous tous ».

Ce chapitre de la *Somme contre les Gentils*, que nous venons de lire, joint au corps de l'article de la *Somme théologique* qui nous occupe, met en pleine lumière tout le sens de la grande division de la Doctrine sacrée telle que saint Thomas l'a conçue. Par la Première Partie, nous connaissons Dieu ; par la

Seconde Partie, le retour de l'homme à Dieu ; [illegible] ce retour de l'homme à Dieu, tel qu'il nous est apparu, consistant précisément dans la marche vers Dieu comme objet de notre béatitude parfaite, par la pratique de toutes les vertus, à l'exclusion de tout mal, n'était maintenant possible avec sa pleine et parfaite harmonie, après la chute du genre humain, que si était ouverte devant nous la voie royale et divine du Dieu-homme, venant nous donner l'exemple de toutes les vertus et nous délivrer, par sa Rédemption, du mal du péché et de toutes ses suites.

Ici viennent les beaux vers de Corneille, par lesquels s'ouvre sa traduction de l'*Imitation :*

« Heureux qui tient la route où ma voix le convie !
Les ténèbres jamais n'approchent qui me suit ;
Et partout sur mes pas il trouve un jour sans nuit
Qui porte jusqu'au cœur la lumière de vie ».
— Ainsi Jésus-Christ parle ; ainsi de ses vertus,
Dont brillent les sentiers qu'Il a pour nous battus,
Les rayons toujours vifs montrent comme il faut vivre ;
Et quiconque veut être éclairé pleinement,
Doit apprendre de Lui que ce n'est qu'à Le suivre,
Que le cœur s'affranchit de tout aveuglement.

Il ne nous reste plus qu'à appliquer la doctrine exposée jusqu'ici aux objections de l'article de la *Somme théologique.*

L'*ad primum* répond que « l'objection procède selon le premier mode de nécessaire, au sens de ce sans quoi l'on ne peut pas atteindre la fin qui est visée ». Et, en ce sens, nous l'accordons, l'Incarnation n'était point nécessaire pour le relèvement ou la réparation du genre humain.

L'*ad secundum* fait observer qu' « une satisfaction peut être dite suffisante de deux manières. — D'abord, d'une manière parfaite : en ce sens qu'elle est condigne, par une certaine adéquation, à la compensation de la faute commise. De cette sorte, la satisfaction d'un pur homme ne pouvait pas être suffisante. C'est qu'en effet, toute la nature humaine était corrompue par le péché ; et le bien d'une personne, ou même de plusieurs, ne

pouvait pas, sous forme d'équivalence, compenser le détriment ou le dommage de toute la nature » : l'individu humain, qui n'est qu'un pur homme, est, en effet, toujours, quelque chose de moindre par rapport à l'universalité de la nature, comme nous l'expliquait saint Thomas dans la dernière raison du chapitre de la *Somme contre les Gentils*. « Il y a aussi que le péché commis contre Dieu a une certaine infinité qui se tire de l'infinité de la Majesté divine ; car l'offense est d'autant plus grande, que plus grand est celui contre qui l'on pèche. Et, à ce titre, il fallait, pour la satisfaction condigne, que l'action de l'auteur de la satisfaction eût une efficacité infinie, comme étant, ici, l'action d'un Dieu-homme. — D'une autre manière, la satisfaction peut être dite suffisante, dans un sens imparfait : c'est-à-dire, selon l'acceptation de celui qui s'en contente, bien qu'elle ne soit pas condigne. Et, de cette sorte, la satisfaction d'un pur homme est suffisante. Mais, parce que tout ce qui est imparfait présuppose quelque chose qui est parfait, qui le soutient ou le porte, de là vient que toute satisfaction d'un pur homme tire son efficacité de la satisfaction du Christ. » Dans l'ordre actuel établi par Dieu, nos satisfactions, qui ont, il est vrai, devant Lui, une réelle valeur, n'ont de valeur qu'unies à la satisfaction de Jésus-Christ : Dieu ne les accepte qu'à ce titre.

L'*ad tertium* déclare que « Dieu, en prenant à soi la chair, n'a pas diminué sa majesté ; et, par suite, n'est pas diminuée la raison de la révérence » ou du respect et de l'adoration « qu'on Lui doit. Cette révérence est bien plutôt accrue en raison d'une plus grande connaissance que nous avons de Lui » ; car le Verbe fait chair a fait connaître Dieu aux hommes comme on ne le connaissait pas auparavant : « et, en effet, par cela qu'Il a voulu approcher de nous en prenant la chair, Il nous a davantage attirés à Le connaître ». — Répondant à une objection analogue, saint Thomas, au chapitre LV du livre IV de la *Somme contre les Gentils*, s'exprime ainsi : « Par cela que Dieu a pris la nature humaine, il n'en résulte pas une occasion d'erreur C'est qu'en effet, l'assomption de l'humanité s'est faite », comme nous le verrons, « dans l'unité

de Personne, non dans l'unité de nature, de telle sorte que nous ayons à entrer dans le sentiment de ceux qui affirment que Dieu n'était pas élevé au-dessus de toutes choses, disant que Dieu était l'âme du monde ou toute autre chose de ce genre ». Même avec l'Incarnation, Dieu demeure inchangé en Lui-même. S'Il est véritablement homme, Il est aussi véritablement Dieu ; et quelque rapproché de nous qu'Il soit devenu, Il est resté toujours le Dieu Très-Haut, dont la majesté nous écraserait s'il ne lui avait plu de tempérer son éclat, par pitié pour notre faiblesse. — « Que si des erreurs se sont produites à l'endroit de l'Incarnation de Dieu, toutefois il est manifeste qu'un plus grand nombre encore d'erreurs ont été enlevées par l'Incarnation. De même, en effet, que la création des choses, due à la bonté de Dieu, a eu comme suite certains maux, en raison de la condition des créatures, qui peuvent défaillir; pareillement aussi, il n'y a pas à s'étonner, si, à la manifestation de la vérité divine, certaines erreurs se sont produites par le défaut des esprits humains : et toutefois ces erreurs ont exercé les intelligences des fidèles à chercher et à entendre avec plus de soin la vérité des choses divines, comme également les maux qui se produisent dans les créatures, Dieu les ordonne à quelque bien ».

Que Dieu se soit revêtu de notre nature dans la Personne du Fils et qu'Il soit venu sur notre terre pour opérer notre salut est l'acte suprême de sa miséricorde et de son infinie bonté. Il n'y était aucunement tenu, même à supposer qu'Il voulût relever le genre humain après sa chute ; car Il pouvait de bien d'autres manières pourvoir à notre salut. Toutefois, il n'était rien qui fût plus en harmonie avec une telle fin. Par là, en effet, Il se donnait à Lui-même une satisfaction proportionnée à la grandeur de l'offense, et Il rouvrait à l'homme, de la manière la plus avantageuse pour lui, soit dans l'ordre du bien à promouvoir, soit dans l'ordre du mal à écarter, le chemin de la béatitude. On doit même dire qu'à supposer que Dieu voulût réparer le genre humain avec toute la perfection que nous venons de préciser, son Incarnation devenait une néces-

sité, aucun autre moyen, en dehors d'elle, ne pouvant réaliser une telle fin. — Mais si la réparation du genre humain pouvait motiver ainsi l'Incarnation, et si elle l'a motivée en effet, devons-nous entendre cela d'une façon absolue et exclusive, en ce sens que l'Incarnation n'a été résolue par Dieu que pour la réparation du genre humain, de telle sorte que si l'homme n'avait point péché, Dieu ne se serait pas incarné. C'est la question qu'aborde maintenant saint Thomas et qu'il va résoudre à l'article qui suit.

Article III.

Si, dans le cas où l'homme n'aurait point péché, Dieu se serait néanmoins incarné?

Cinq objections veulent prouver que « si l'homme n'avait point péché, Dieu se serait néanmoins incarné ». — La première dit que « la cause demeurant, l'effet demeure. Or, comme le note saint Augustin, au livre XIII de *la Trinité* (ch. XVII), *bien d'autres avantages doivent être considérés dans l'Incarnation du Christ*, en plus de la délivrance du péché, dont il a été parlé (dans l'article précédent). Donc, même si l'homme n'avait point péché, Dieu se serait incarné ». — La seconde objection déclare qu' « à la toute-puissance de la vertu divine il appartient qu'elle mène ses ouvrages à la perfection et qu'elle se manifeste par quelque œuvre infinie. Or, aucune pure créature ne peut être dite œuvre infinie, étant finie par essence. Seul, l'ouvrage de l'Incarnation semble manifester surtout une œuvre infinie de la puissance divine, par cela que des choses infiniment distantes s'y trouvent jointes, pour autant que l'homme y est devenu Dieu. En cette œuvre aussi l'univers semble atteindre surtout sa perfection, par cela que la dernière des créatures, qui est l'homme, s'y trouve jointe au Premier Principe, qui est Dieu. Donc, même si l'homme n'avait point péché, Dieu se serait incarné ». — La troisième objection arguë de ce que « la nature humaine n'a pas été faite

plus capable de la grâce par le péché. Or, après le péché, elle a été capable de la grâce d'union, qui est la plus grande grâce. Donc, si l'homme n'avait point péché, la nature humaine eût été capable de cette grâce. D'autre part, Dieu n'aurait pas soustrait à la nature humaine le bien dont elle était capable. Par conséquent, si l'homme n'avait point péché, Dieu se serait incarné ». — La quatrième objection rappelle que « la prédestination de Dieu est éternelle. Or, il est dit, dans l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 4), au sujet du Christ, qu'*Il a été prédestiné Fils de Dieu en vertu*. Donc, même avant le péché, il était nécessaire que le Fils de Dieu s'incarne, afin que la prédestination de Dieu s'accomplisse ». — La cinquième objection fait observer que « le mystère de l'Incarnation a été révélé au premier homme; comme on le voit par ce qu'il dit : *Ceci, maintenant, est l'os de mes os*, etc (*Genèse*, ch. II, v. 23); chose que l'Apôtre dit être *un grand sacrement dans le Christ et dans l'Église*, ainsi qu'on le voit, *aux Éphésiens*, ch. V (v. 32). D'autre part, l'homme ne put pas connaître à l'avance sa chute future, pour la même raison que l'ange ne put pas non plus connaître la sienne, comme saint Augustin le prouve, dans son commentaire littéral de la *Genèse* (liv. XI, ch. XVIII). Donc, même si l'homme n'avait point péché, Dieu se serait incarné ». — Nous ne saurions trop prendre garde aux cinq objections que nous venons de lire. Elles contiennent ce qu'on a pu apporter de plus fort en faveur du sentiment contraire à celui que va établir saint Thomas. Déjà du temps du saint Docteur, il en était qui se laissaient émouvoir par ces raisons. Albert-le-Grand lui-même, le maître de saint Thomas, penchait dans leur sens et déclarait qu'elles proposent le sentiment « plus conforme à la piété de la foi » (*Sentences*, liv. III, dist. 20, art. 4). Duns Scot devait faire sien ce sentiment; et toute son école, après lui. Parmi les modernes, on cite plus spécialement saint François de Sales (Traité de *l'Amour de Dieu*, liv. II, ch. IV); et, de nos jours, Mgr Gay, qui ont abondé dans le même sens.

A ces diverses raisons, l'argument *sed contra* oppose deux autorités, qui résument toute la tradition des Pères. — C'est, d'abord, « saint Augustin », qui, « dans son livre des *Paroles*

du Seigneur, exposant ce mot conservé par saint Luc, ch. XIX (v. 10), *Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui avait péri*, dit expressément : *Si l'homme n'avait point péché, le Fils de l'homme ne serait pas venu* ». C'est ensuite « la glose », qui, « dans la première Épître *à Timothée*, ch. I (v. 15), sur cette parole : *Le Christ est venu dans ce monde pour sauver les pécheurs*, dit », encore avec plus de force : « *Il n'y eut pour le Christ, Notre-Seigneur, aucune cause de venir, sinon le salut des pécheurs. Enlevez le mal, enlevez la blessure, il n'est aucun besoin du médecin* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « d'aucuns, sur la question actuelle, ont pensé diversement. — Il en est, en effet, qui disent que même si l'homme n'avait point péché, le Fls de Dieu se serait incarné ». Nous avons déjà donné le nom d'Albert-le-Grand, qui était de cet avis. Il y avait encore, du temps de saint Thomas, et le saint Docteur devait l'avoir ici en vue, Alexandre de Halès, le maître de saint Bonaventure (*Somme théologique*, IIIe partie, q. 11, membre 13). — « D'autres, ajoute saint Thomas, affirment le contraire. Et il semble qu'il faut plutôt se ranger à leur avis. — C'est qu'en effet, les choses qui proviennent de la seule volonté de Dieu, au-dessus de tout droit de la créature, ne peuvent nous être connues si ce n'est dans la mesure où nous les livre l'Écriture-Sainte, par laquelle nous est connue la volonté divine. Puis donc que dans l'Écriture-Sainte, partout, la raison de l'Incarnation est assignée du côté du péché du premier homme, il est plus à propos de dire que l'œuvre de l'Incarnation a été ordonnée par Dieu comme remède du péché, de telle sorte que le péché n'existant pas, l'Incarnation n'aurait pas eu lieu. Et toutefois, la puissance de Dieu ne se limite pas à cela ; car Dieu aurait pu s'incarner alors même que le péché n'eût pas existé ». — Ces derniers mots nous montrent la portée exacte de notre conclusion. Il ne s'agit nullement de limiter la puissance de Dieu et de dire que seul le péché pouvait motiver l'Incarnation. Dieu aurait pu s'incarner, même si l'homme fût resté dans l'état d'innocence et qu'il n'eût pas eu besoin de rédemption. Mais, en réalité, *Dieu avait-Il résolu de le faire;* ou bien

n'est-ce qu'en raison de la chute de l'homme et pour réparer cette chute qu'Il a résolu l'Incarnation dans la Personne de son Fils. Toute la question est là. Or, la question ainsi posée, il ne nous appartient pas de la résoudre par des considérations *a priori* ou des raisons de convenance. Nous ne pouvons la résoudre que *par la considération du fait lui-même et de ses circonstances telles que Dieu nous les a révélées dans son Écriture.* Et, précisément, tout, dans le fait lui-même, nous montre qu'il est en dépendance du péché du premier homme. Il n'en est question, dans l'Écriture, qu'après le péché du premier homme; et toutes les fois qu'il en est question, après ce péché, c'est-à-dire dans toute la suite de l'Écriture-Sainte, il n'en est question qu'à titre de témoignage suprême de l'amour de Dieu à l'endroit de l'homme ou aussi de *divin stratagème* pour ruiner l'œuvre du péché et confondre Satan qui avait pensé ruiner lui-même à tout jamais l'œuvre de Dieu. Voilà, tel qu'il apparaît, dans toute l'Écriture, le secret de l'Incarnation; voilà son économie divine. Ce qui nous reste à dire, dans la question actuelle, touchant le moment de l'Incarnation, au milieu des temps, après le péché, ne fera que confirmer cette conclusion. Et tout ce que nous verrons, au sujet de la réalisation de ce mystère, à commencer par le mode même dont le Fils de Dieu est venu parmi nous, en naissant tout petit enfant d'une mère pauvre, puis, par le développement de sa vie au milieu de nous, dans des conditions si humbles, si effacées, jusqu'au jour de sa manifestation, tout proclame que dans la pensée de Dieu l'Incarnation est commandée par le dessein et la volonté de réparer divinement les ruines du péché. Il n'est pas jusqu'au nom de Jésus (Sauveur), qui ne témoigne de la même vérité. Et toute la liturgie de l'Église en fait foi. Qu'il suffise de rappeler, comme nous l'allons retrouver à l'*ad tertium*, l'*O felix culpa;* ou encore le mot de la préface pour le temps de la Passion : *ut qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceratur :* il fallait que celui qui avait triomphé sur l'arbre du paradis terrestre fût vaincu sur l'arbre de la croix. C'est pour avoir cette victoire et couvrir ainsi de confusion son ennemi que Dieu s'est résolu à l'Incarnation de son Fils; ou encore, nous l'avons dit aussi,

pour donner à l'homme perdu par le péché la marque par excellence de son amour : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam* (S. Jean, ch. III, v. 16).

L'*ad primum* répond que « toutes les autres causes qui sont assignées », et que nous avons mentionnées à l'article précédent, « font partie du remède contre le péché. Si, en effet, l'homme n'avait point péché, il eût été rempli de la lumière de la sagesse divine et établi par Dieu dans la rectitude de la justice, pour connaître tout ce qui lui eût été nécessaire » ; et il n'aurait pas eu besoin des secours que lui apporte l'Incarnation. « Mais, parce que l'homme, ayant abandonné Dieu, était tombé dans les choses corporelles, il était à propos que Dieu, s'unissant la chair, apportât à l'homme les remèdes du salut, même à l'aide des choses corporelles. Aussi bien saint Augustin, sur cette parole de saint Jean, ch. I (v. 14). *Le Verbe s'est fait chair*, dit : *La chair l'avait aveuglé; la chair te guérit; car le Christ est venu en telle sorte que par la chair Il éteint les vices de la chair* ».

L'*ad secundum* fait observer que « dans le mode même de la production des choses du néant la vertu divine se montre infinie » ; car seule une vertu infinie est capable de créer. — « Quant à ce qui est de la perfection de l'univers », dont parlait l'objection, et que les tenants de l'opinion contraire, surtout parmi les modernes, mettent tout spécialement en avant, « il suffit que par le mode naturel, la créature soit ordonnée à Dieu comme à sa fin. Mais cela dépasse les limites de la perfection de la nature, qu'une créature soit unie à Dieu dans sa Personne ». Il n'est rien, dans les exigences de l'œuvre de Dieu, qui puisse faire conclure à un tel excès de perfection pour la créature. Dieu ne le devait en rien à la perfection de son œuvre; et nous pouvons, au contraire, conclure des documents de la foi, qu'Il ne se serait point porté à l'excès d'amour pour sa créature que l'Incarnation démontre, si ce n'eût été pour subvenir à la misère de l'homme : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam.*

L'*ad tertium* complète la doctrine que nous venons de voir, en l'appliquant plus spécialement à la nature humaine. « Nous pouvons, dans la nature humaine, considérer une double capacité. L'une est selon l'ordre de la puissance naturelle », et correspond à l'ordre des agents naturels, qui, dans l'ensemble de l'œuvre de Dieu, et sous l'action de son gouvernement ordinaire, sont appelés à perfectionner, en les comblant ou les complétant, les aptitudes réceptives qui sont dans la nature humaine. « Cette capacité est toujours remplie par Dieu, qui donne à chaque chose » ce qui lui convient et ce qui est exigé par elle « selon sa capacité naturelle. — L'autre capacité se considère selon l'ordre », non plus des agents naturels proportionnés, mais « de la puissance divine elle-même, à laquelle toute créature obéit à son gré ». C'est ce que l'on est convenu d'appeler la puissance obédientielle de la créature, en vertu de laquelle la créature se prête à tout ce qu'il peut plaire à Dieu de faire en elle sans autres limites que celles de ce qui implique la contradiction. « La capacité de la nature humaine à l'endroit de l'Incarnation est de cette sorte. Or, Dieu ne remplit pas dans sa totalité cette capacité de la nature; sans quoi, Il ne pourrait jamais faire dans la créature que ce qu'Il fait; chose qui est fausse, comme il a été vu dans la Première Partie » (q. 25, art. 5; q. 105, art. 6). Dans la zone de cette capacité et des possibilités qu'elle implique, possibilités qui sont infinies et ne s'arrêtent qu'à la contradiction, Dieu fait ce qui lui plaît. Et, par suite, nous ne pouvons en appeler ici à aucune exigence de la nature. Étant donné l'absolue liberté de Dieu dans cet ordre, « rien n'empêche que la nature humaine n'ait été amenée à quelque chose de plus grand après le péché », qu'elle n'aurait jamais eu si le péché n'eût pas existé ; « car Dieu », précisément, « permet que le mal arrive pour tirer de là quelque chose de meilleur ». Et c'est en cela surtout que sa toute-puissance éclate, comme le note saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (ch. XI). « De là vient qu'il est dit, *aux Romains*, ch. V (v. 20) : *Où avait abondé l'iniquité, a surabondé la grâce.* De là vient aussi que dans la bénédiction du cierge pascal, il est dit : *O heureuse faute, qui a mérité d'avoir un tel et si grand Rédempteur* ».

L'*ad quartum* dit que « la prédestination présuppose la prescience des choses futures » : elle implique, en effet, tout l'ordre des choses qui doivent concourir à l'obtention ou à la réalisation de l'effet final. « Et c'est pourquoi, de même que Dieu prédestine le salut de tel homme comme devant être accompli par la prière de tels autres, de même aussi Il a prédestiné l'œuvre de l'Incarnation comme remède au péché de l'homme ». Il est très certain que la prédestination, en Dieu, de l'Incarnation, existait avant que le péché existe ; mais elle n'existait qu'en raison de ce péché, pour la réparation duquel Dieu l'avait résolue.

L'*ad quintum* déclare que « rien n'empêche que soit révélé à quelqu'un tel effet dont la cause ne lui est pas révélée. Et donc le mystère de l'Incarnation put être révélé au premier homme, sans que celui-ci connût à l'avance sa propre chute » qui devait en être la cause : « il n'est point nécessaire, en effet, que quiconque connaît l'effet connaisse aussi la cause ».

La conclusion de l'article que nous venons de lire était déjà celle de saint Thomas dans le Commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 1, q. 1, art. 3. Mais, ici, elle est plus nette et plus affirmative qu'elle ne l'était dans ce premier ouvrage. Dans les *Sentences*, saint Thomas se contentait de la donner comme probable, presque au même titre que l'opinion adverse. Ici, nous l'avons vu, le saint Docteur va plus loin. Il dit expressément qu'elle doit être préférée. Et, à la manière dont il procède, bien qu'il réserve tous les droits de la puissance de Dieu, il laisse entendre que l'opinion adverse demeure sans fondement, rien, dans l'Écriture, ne nous permettant d'affirmer qu'en fait Dieu eût incarné son Fils, si l'homme n'avait pas eu besoin de rédemption. C'est à cette conclusion que nous devons nous arrêter. Nous devons dire purement et simplement, comme l'Église le chante dans son *Credo*, que c'est « pour nous, hommes, et pour notre salut, que le Fils unique de Dieu est descendu du ciel, a pris chair, par l'action de l'Esprit-Saint, de la Vierge Marie et s'est fait homme : *qui propter nos homines et propter nostrum salutem descendit de cœlo : et*

incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est ».

L'Incarnation ainsi comprise apparaît d'ailleurs bien plus belle. L'amour de Dieu y éclate plus magnifique ; puisque c'est en raison de notre misère et à l'effet d'y remédier, qu'Il s'est porté à cet excès de se faire l'un de nous, s'anéantissant Lui-même, comme parle saint Paul, prenant la forme ou la nature de l'esclave, devenu semblable aux hommes et tenu extérieurement pour un homme, sans cesser d'être Dieu et d'avoir droit à tous les honneurs divins (*aux Philippiens*, ch. II, v. 6, 7). Dans son premier plan, Dieu avait conçu son œuvre et l'avait réalisée avec une perfection qui dépassait déjà à l'infini les exigences de la nature, puisque l'ange et l'homme y étaient élevés à l'état surnaturel. Mais cette perfection, quelque grande qu'elle fût, devait être dépassée dans des proportions sans limites par l'œuvre de la restauration où prendrait place le Dieu-homme, qui concentrerait en Lui, désormais, pour les porter à la plus haute puissance, toutes les splendeurs et toutes les merveilles de la création.

C'est donc en raison du péché et pour réparer les ruines causées par ce péché, que Dieu s'est incarné. — Mais quel est ce péché, qui a ainsi motivé l'Incarnation. Sont-ce les péchés actuels ; ou n'est-ce pas plutôt le péché originel. La question demandait d'être posée. Saint Thomas va la résoudre à l'article qui suit.

Article IV.

Si Dieu s'est incarné principalement pour porter remède aux péchés actuels plutôt que pour porter remède au péché originel.

Trois objections veulent prouver « que Dieu s'est incarné principalement pour porter remède aux péchés actuels plutôt que pour porter remède au péché originel ». — La première fait observer que « plus un péché est grave plus il s'oppose au salut des hommes, pour lequel Dieu s'est incarné. Or, le péché actuel

est plus grave que le péché originel ; car au péché originel est due la peine la plus petite, comme le dit saint Augustin, *Contre Julien* (liv. V, ch. XI). Donc l'Incarnation du Christ est ordonnée principalement à effacer les péchés actuels ». — La seconde objection rappelle qu' « au péché originel n'est point due la peine du sens, mais seulement la peine du dam, comme il a été vu dans la Seconde Partie (*1ª-2ªe*, q. 87, art. 5, arg. 2). Or, le Christ est venu satisfaire pour les péchés, en souffrant sur la croix la peine du sens, non la peine du dam; car Il ne perdit rien de la vision ou de la fruition divine. Donc il est venu principalement pour détruire le péché actuel plutôt que le péché originel ». — La troisième objection déclare que « comme le dit saint Jean Chrysostome, au livre de *la Componction du cœur* (n. 6), *le cœur d'un serviteur fidèle est ainsi disposé, qu'il tient comme accordés pour lui seul les bienfaits du maître qui sont communément distribués à tous*. C'est ainsi que saint Paul parle comme de lui seul, quand il écrit, *aux Galates*, ch. II (v. 20) : *Il m'a aimé et Il s'est livré pour moi*. Or, nos propres péchés sont les péchés actuels; car le péche originel est *le péché commun* (la glose, sur saint Jean, ch. I, v. 29). Donc nous devons avoir cette disposition dans notre cœur, que nous estimions que le Christ est venu principalement à cause des péchés actuels ».

L'argument *sed contra* se réfère simplement à ce qu' « il est dit, en saint Jean, ch. I (v. 29) : *Voici l'Agneau de Dieu, voici Celui qui enlève le péché du monde* ».

Au cours de l'article, saint Thomas débute par cette déclaration : « Il est certain que le Christ est venu dans ce monde, non seulement pour effacer ce péché qui se transmet par l'origine aux descendants, mais aussi pour effacer tous les péchés qui ont été ajoutés dans la suite : non pas que tous soient effacés (ce qui arrive par la faute des hommes qui n'adhèrent pas au Christ, selon cette parole marquée en saint Jean, ch. III, (v. 19) : *La lumière est venue en ce monde; et les hommes ont aimé les ténèbres plus que la lumière*); mais parce que Lui-même a donné ce qui suffisait à détruire tous les péchés. Aussi bien est-il dit, *aux Romains*, ch. V (v. 15, 16) : *Le don n'a pas été*

comme le délit ; car le jugement est parti d'une seule faute pour la condamnation ; tandis que la grâce part de nombreux délits pour la justification. — Toutefois », et bien que le Christ soit venu pour effacer tous les péchés, « Il est venu principalement pour effacer le péché qui est le plus grand. Or, c'est d'une double manière qu'une chose est dite plus grande. D'abord, intensisivement ; comme est plus grande la blancheur qui est plus intense. De cette sorte, le péché actuel est plus grand que le péché originel ; parce qu'il a davantage la raison de volontaire, comme il a été dit dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. 82, art. 1, arg. 2). D'une autre manière, une chose est dite plus grande, en extension ; auquel sens, la blancheur qui s'étend sur une plus grande surface est dite plus grande. De cette sorte, le péché originel, qui a infecté tout le genre humain, est plus grand que n'importe quel péché actuel, qui est propre à une personne particulière. Et, à ce titre, le Christ est venu principalement pour effacer le péché originel, en tant que *le bien de la race est plus divin que le bien d'un seul*, comme il est dit, au livre I de l'*Éthique* » (ch. II, n. 8 ; de S. Th., leç. 11). — Nous disions, à l'article précédent, que Dieu s'est incarné pour subvenir à notre misère. Plus donc cette misère était grande, plus elle a dû agir sur le cœur de Dieu pour le résoudre à s'incarner. Et, précisément, la misère du péché originel, commun à toute l'humanité, l'emporte, sans proportion, sur la misère de tel ou tel particulier en raison de ses péchés personnels, quelques graves qu'ils puissent être d'ailleurs. Il s'ensuit que si Dieu s'est incarné, c'est surtout pour réparer les ruines du péché originel, bien que, dès là qu'Il s'incarnait, Il dût ordonner son Incarnation à réparer les ruines de tous les péchés commis parmi les hommes

L'*ad primum* répond que « l'objection procède de la grandeur intensive du péché ».

L'*ad secundum* accorde et déclare, à nouveau, en une formule de la plus précieuse netteté, qu'en effet, « au péché originel, dans la future rétribution, n'est point due la peine du sens ». Donc, après la résurrection, ceux qui étaient morts avec le seul péché originel n'auront rien à souffrir . il n'y

LIBRARY

aura, pour eux, que la peine du dam ; laquelle, du reste, n'impliquera ni souffrance ni tristesse (Cf. ce que nous avons déjà précisé à ce sujet, dans la *Somme théologique en forme de catéchisme pour tous les fidèles*, IIIe partie, XLVIII). « Toutefois, ajoute saint Thomas, les pénalités que nous souffrons d'une manière sensible dans la vie présente, comme la faim, la soif, la mort, et autres choses de ce genre, procèdent du péché originel » ; car, sans lui, elles n'existeraient pas. « Et voilà pourquoi le Christ, à l'effet de satisfaire pleinement pour le péché originel, a voulu souffrir la douleur sensible, afin de détruire en Lui-même la mort et toutes les autres choses du même genre ».

L'*ad tertium* fait observer que « comme s'en explique saint Jean Chrysostome, au même endroit, l'Apôtre disait ces paroles, *non comme s'il voulait diminuer l'immensité des bienfaits du Christ répandus par toute la terre ; mais afin de noter qu'à lui seul il était redevable de tout. Qu'importe, en effet, qu'Il ait aussi donné aux autres, quand ce qu'Il t'a donné à toi est aussi complet et aussi parfait que s'Il n'avait rien donné de cela aux autres ?* Par cela donc que quelqu'un doit considérer comme conférés à lui les bienfaits du Christ, il ne doit pas se persuader qu'ils ne soient pas conférés aux autres. Et, par suite, cela n'exclut pas qu'Il ne soit venu principalement abolir le péché de toute la nature plutôt que le péché d'une personne en particulier. Mais ce péché commun a été guéri en chacun des individus comme s'il n'avait été guéri qu'en lui seul. Il y a encore qu'en raison de la charité, chacun doit estimer comme fait à lui-même tout le bien qui est conféré à tous ».

Si Dieu s'est incarné, s'Il s'est porté à cet excès de bonté, dans le don ou la communication de Lui-même à sa créature, qu'Il a été jusqu'à se faire Lui-même l'une de ces créatures et, en quelque sorte, la plus éloignée de Lui, soit par sa nature, soit par son état, puisqu'il s'agissait de la nature humaine tombée dans l'effroyable misère qu'a causée dans toute cette nature le péché d'origine, — c'est précisément en raison de cette misère qu'Il l'a fait. Cette nature était ruinée, perdue,

non seulement dans l'une ou l'autre de ses personnes, mais en elle-même, dans sa totalité. Dieu n'a pu se résoudre à la laisser dans cet état, Et, pour la relever, pour la rétablir, non seulement dans son premier état où Il l'avait constituée si parfaite et si belle, mais dans un état qui le dépasserait en quelque sorte à l'infini, Il se l'est unie dans sa propre Personne. Lui, Dieu, s'est fait homme, pour sauver l'homme, qui, en se séparant de Lui par sa désobéissance et son péché, avait consommé sa perte. Voilà le divin motif de l'Incarnation. — Mais, s'il en est ainsi, ne fallait-il pas que Dieu s'incarne, dès le commencement de l'histoire douloureuse du genre humain, c'est-à-dire aussitôt après sa chute. Telle est la question qui se pose, en raison même de la doctrine que nous venons d'établir, et que saint Thomas va résoudre à l'article qui suit.

Article V.

S'il eût été convenable que Dieu s'incarne dès le commencement du genre humain?

Trois objections veulent prouver qu' « il eût été convenable que Dieu s'incarne dès le commencement du genre humain ». — La première fait observer que « l'œuvre de l'Incarnation a procédé de l'immensité de la divine charité », comme nous le soulignions tout à l'heure, et « selon cette parole de l'Epître *aux Éphésiens*, ch. II (v. 5) : *Dieu, qui est riche en miséricorde, par l'extrême charité dont Il nous aimés, alors que nous étions morts par les péchés, nous a donné la vie dans le Christ :* Or, la charité ne tarde pas à subvenir à l'ami qui est dans le besoin ; selon cette parole des *Proverbes*, ch. III (v. 28) : *Ne dis pas à ton ami : va, et reviens, je te donnerai demain ; alors que tu peux lui donner tout de suite.* Donc, Dieu n'aurait pas dû différer l'œuvre de l'Incarnation ; mais tout de suite, dès le commencement, par son Incarnation, subvenir au genre humain » déchu. — La seconde objection en appelle à ce qu' « il est dit, dans la première Épître *à Timothée*, ch. I (v. 15) : *Le Christ*

est venu en ce monde pour sauver les pécheurs. Or, un plus grand nombre eussent été sauvés, si, dès le commencement du genre humain, Dieu s'était incarné; car un très grand nombre, ignorant Dieu, ont péri dans leur péché, à travers les siècles. Donc il eût été plus convenable que Dieu s'incarne dès le commencement du genre humain ». — La troisième objection dit que « l'œuvre de la grâce n'est pas moins ordonnée que l'œuvre de la nature. Or, *la nature prend son commencement des choses parfaites*, comme le dit Boèce, au livre de *la Consolation* (liv. III, prose x) » ; et c'est ainsi que le vivant naît d'un vivant parfait. « Donc l'œuvre de la grâce dut être parfaite dès le commencement. Et parce que dans l'œuvre de l'Incarnation se considère la perfection de la grâce, selon cette parole : *Le Verbe s'est fait chair*, suivie de cette autre : *plein de grâce et de vérité* (S. Jean, ch. I. v. 14), il s'ensuit que le Christ aurait dû s'incarner dès le commencement du genre humain »,

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, *aux Galates*, ch. IV (v. 4) : *Mais, dès que vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, fait de la femme;* où la glose dit que *la plénitude des temps est le moment défini à l'avance par le Père pour envoyer son Fils*. Or, Dieu définit toutes choses par sa sagesse. Donc c'est au temps le plus convenable que Dieu s'est incarné. Et, par suite, il n'était pas convenable » ou à propos « que Dieu s'incarne dès le commencement du genre humain ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait d'abord observer, que « l'œuvre de l'Incarnation étant ordonnée principalement à la réparation de la nature humaine par l'abolition du péché, il est manifeste qu'il ne fut pas convenable que Dieu s'incarne dès le commencement du genre humain, avant le péché; car le remède ne se donne qu'à ceux qui sont déjà infirmes. Aussi bien le Seigneur Lui-même dit, en saint Mathieu, ch. IX (v. 12, 13) : *Il n'est pas besoin de médecin pour ceux qui se portent bien, mais pour ceux qui vont mal : je ne suis pas venu appeler des justes mais des pécheurs* ». — Remarquons cette première conclusion de saint Thomas. Elle confirme tout ce que nous avons établi au sujet du motif de l'Incarnation. Si,

en effet, ce n'est point premièrement pour réparer le genre humain, que le Fils de Dieu s'est incarné ; si c'est plutôt pour le couronnement de l'œuvre de Dieu comme telle, à titre de modèle, d'archétype, de perfectionnement suprême de cette œuvre, pourquoi n'est-ce pas tout au commencement que Dieu a réalisé cette Incarnation de son Fils? Il le fallait d'autant plus que, dans ce sentiment, le Fils de Dieu incarné devait être la cause exemplaire et efficiente de la perfection de tout le reste dans l'œuvre divine, sans en excepter les anges. Et, par suite, les anges ne pouvaient subir leur épreuve et recevoir la récompense de leur fidélité, qu'en dépendance du Fils de Dieu incarné; comme, dans l'ordre de la restauration, ce n'est que par le Verbe fait chair ou en raison de ses mérites que les êtres humains recouvrent la grâce, et nul n'est entré au ciel qu'après Lui. Or, la foi nous enseigne que les anges furent admis dans le ciel dès le commencement. Et, même pour l'homme, dans son premier état, s'il fût resté fidèle, il eût été admis dans le ciel de la gloire sans aucun rapport à l'Incarnation. Tout cela ne prouve-t-il pas manifestement que l'Incarnation n'était pas dans le premier plan divin; et qu'elle n'a été introduite par Dieu que pour réparer son œuvre que le péché de l'homme, à l'instigation de Satan, avait en quelque sorte compromise ou ruinée. Dès lors, tout s'harmonise; et l'on comprend que l'Incarnation n'avait pas à être réalisée avant le péché de l'homme, comme vient de le faire observer saint Thomas.

« Mais, poursuit le saint Docteur, il n'était pas non plus convenable que Dieu s'incarne tout de suite après le péché ». Et cela, pour plusieurs raisons du plus haut intérêt. — « Premièrement, à cause de la condition du péché de l'homme, qui était venu de l'orgueil; d'où il suit que l'homme devait être délivré en un tel mode qu'humilié il reconnût qu'il avait besoin d'un libérateur. Aussi bien, sur cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. III (v. 19), *ordonnée par les anges, à l'aide d'un médiateur*, la glose dit : *C'est par un grand conseil, qu'il a été fait qu'après la chute de l'homme le Fils de Dieu ne fût pas envoyé tout de suite. Dieu, en effet, laissa l'homme d'abord à son libre arbitre, dans la loi de nature, afin qu'ainsi il fît la preuve*

des forces de sa nature. Où s'étant trouvé en défaut, il reçut la Loi, laquelle une fois donnée, le mal s'aggrava, non par la faute de la Loi, mais par la faute de la nature. Et c'est alors que connaissant sa faiblesse, l'homme dut en appeler à son médecin et chercher le secours de la grâce. — Secondement, en raison de l'ordre de la promotion au bien, selon lequel on va de l'imparfait au parfait. Aussi bien l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v 46, 47) : *Ce n'est pas ce qui est spirituel, qui vient d'abord, mais ce qui est animal, et, après, ce qui est spirituel. Le premier homme, venu de la terre, est terrestre, le second, venu du ciel, est céleste.* — Troisièmement, en raison de la dignité du Verbe incarné Lui-même. Et, en effet, sur cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. iv (v. 4) : *Dès que vint la plénitude du temps*, la glose dit : *Plus était grand le Juge qui venait, plus devait être longue la série des hérauts qui le précéderaient.* — Quatrièmement, de peur que la ferveur de la foi ne s'attiédît par la prolixité du temps. Car, vers la fin du monde, *la charité d'un grand nombre se refroidira* (S. Mathieu, ch. xxiv, v. 12); et, en S. Luc, ch. xviii (v. 8), il est dit : *Quand le Fils de l'homme viendra, pensez-vous qu'Il trouvera la foi sur la terre?* »

L'*ad primum* répond que « la charité ne diffère pas de subvenir à l'ami qui est dans le besoin, mais en tenant compte cependant de l'opportunité des affaires et de la condition des personnes. Si, en effet, le médecin donnait au malade, tout de suite, dès le commencement de son mal, le remède », qui ne doit être administré que plus tard, « il serait moins utile ou même il nuirait plus qu'il ne viendrait en aide. Et voilà pourquoi aussi le Seigneur n'apporta pas, tout de suite, le remède de l'Incarnation au genre humain » déchu, « de peur qu'il ne le méprisât dans son orgueil, si auparavant il n'avait expérimenté sa faiblesse ».

L'*ad secundum* va emprunter à saint Augustin la solution à la difficulté si délicate que présentait l'objection et qui touche au mystère de la prédestination. — « Dans une première réponse, saint Augustin, au livre des *Six questions des païens* (ép. cii), disait, q. ii, que *le Christ voulut apparaître aux hom-*

mes et prêcher parmi eux sa doctrine dans le temps et dans le lieu où Il savait que seraient ceux qui devaient croire en Lui. En ces temps, en effet, et en ces lieux », où il n'a point paru, « *Il savait que les hommes devaient être, au regard de sa prédication, tels que furent, non pas tous, mais cependant beaucoup de ceux qui vécurent en sa présence corporelle et qui ne voulurent même pas croire en Lui quand Il ressuscita des morts* ». Dans cette première réponse, on le voit, saint Augustin faisait dépendre les conseils de Dieu, en ce qui devait être la réalisation de l'Incarnation à tel point de l'espace ou de la durée, de la prescience des dispositions des hommes; disant que le Christ était venu dans le temps et dans le lieu où Il avait prévu que les hommes seraient le mieux disposés à profiter de sa venue pour leur salut. — « Mais, poursuit saint Thomas, cette réponse, saint Augustin lui-même l'a réprouvée dans son livre de *la Persévérance* (ch. IX) : *Pouvons-nous dire*, demande-t-il, *que les habitants de Tyr et de Sidon n'auraient pas voulu croire si de tels prodiges s'étaient accomplis parmi eux ou qu'ils ne croiraient pas encore si de tels prodiges s'accomplissaient ; alors que le Seigneur Lui-même leur rend ce témoignage qu'ils eussent fait pénitence, en grande humilité, si parmi eux* avaient été accomplis ces signes des divines vertus ? — *Et donc*, c'est la solution que saint Augustin donne lui-même au même livre (ch. XI), *selon que le dit l'Apôtre, ce n'est point le fait de celui qui veut ou de celui qui court, mais de Dieu qui a pitié ; et Dieu, parmi ceux qu'Il prévoyait qu'ils auraient cru aux miracles, si les miracles avaient été faits parmi eux, a subvenu aux uns et n'a pas subvenu aux autres, au sujet desquels, dans sa prédestination, Il en a jugé autrement par un jugement occulte mais juste. Nous devons donc, sans hésitation, croire et confesser sa miséricorde en ceux qui sont sauvés, et sa vérité ou sa justice en ceux qui sont punis* ». — Voilà une réponse qui laisse très loin derrière elle certaines diminutions de doctrine, en ce qui touche à ce grand mystère du salut et de la prédestination, où voudraient se complaire tant d'esprits que la vérité toute pure effraie. Et, cependant, nous venons de le voir, cette réponse n'est que l'écho fidèle de la doctrine de l'Évangile, reproduite par saint Paul, défendue, contre une fausse interprétation, par

saint Augustin, qui l'avait lui-même ainsi mal interprétée, et acceptée sans réserve par saint Thomas.

L'*ad tertium* explique que « le parfait précède l'imparfait, en divers êtres, et en durée et par nature; car il faut toujours que soit parfait ce qui amène un autre être à la perfection », principe de toute évidence, et qui condamne sans réplique la fausse doctrine de l'évolution. « Mais, dans un seul et même être, l'imparfait précède le parfait en durée, quoiqu'il ne le précède pas dans l'ordre de nature. Nous dirons donc que dans la durée l'imperfection de la nature humaine a été précédée de l'éternelle perfection de Dieu ; mais elle est suivie de sa propre perfection achevée et consommée dans l'union à Dieu », par le mystère de l'Incarnation.

Pour des raisons très sages et en parfaite harmonie soit avec les besoins de la nature humaine soit avec la dignité du Verbe fait chair, il n'était pas bon que l'Incarnation se fît tout de suite après la chute du premier homme. Il fallait, en effet, que le genre humain prît conscience de sa misère et du besoin qu'il avait d'un Dieu-Sauveur, et, aussi, que ce Dieu-Sauveur pût être précédé d'une longue suite de prophètes, annonçant et préparant sa venue. — Mais devons-nous conclure de là que l'Incarnation aurait dû être différée jusqu'à la fin du monde : puisqu'il était bon d'attendre, n'eût-il pas été bon d'attendre jusqu'à la fin ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si l'œuvre de l'Incarnation aurait dû être différée jusqu'à la fin du monde?

Trois objections veulent prouver que « l'œuvre de l'Incarnation devait être différée jusqu'à la fin du monde ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans le psaume (XCI, v. 11) : *Ma vieillesse se réjouira dans une miséricorde abondante*, c'est-à-dire *à la fin*, comme l'explique la glose. Or, le temps de l'In-

carnation est, au plus haut point, le temps de la miséricorde; selon cette parole du psaume (CI, v. 14) : *Car est venu le temps de lui faire miséricorde.* Donc l'Incarnation aurait dû être différée jusqu'à la fin du monde ». — La seconde objection rappelle que « comme il a été dit (art. précéd., *ad 3um*), le parfait, dans un même sujet, vient après l'imparfait dans l'ordre du temps. Il suit de là que ce qui est le plus parfait doit venir en dernier lieu dans cet ordre. Or, la suprême perfection de la nature humaine se trouve dans l'union au Verbe ; car, *dans le Christ s'est complu à habiter toute la plénitude de la Divinité,* comme l'Apôtre le dit *aux Colossiens* (ch. I, v. 19 ; ch. II, v. 9). Donc l'Incarnation aurait dû être différée jusqu'à la fin du monde ». — La troisième objection dit qu' « il n'est pas à propos de faire en deux fois ce qu'on peut faire en une. Or, un seul avènement du Christ pouvait suffire pour le salut de la nature humaine, tel qu'il se fera à la fin du monde. Il ne fallait donc pas qu'il vienne auparavant, par l'Incarnation. Et, par suite, l'Incarnation aurait dû être différée jusqu'à la fin du monde ».

L'argument *sed contra* s'autorise de ce qu' « il est dit, dans Habacuc, ch. III (v. 2) : *Au milieu des années tu le feras connaître.* Il ne fallait donc pas que le mystère de l'Incarnation, par lequel Dieu s'est fait connaître, fût différé jusqu'à la fin du monde ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il n'était pas à propos que Dieu s'incarne dès le commencement du monde; pareillement, il n'était pas bon que l'Incarnation fût différée jusqu'à la fin. — Ceci apparaît, d'abord, de l'union de la nature divine et de la nature humaine. Car, comme il a été dit (art. précéd , *ad 3um*), d'une manière, ce qui est parfait précède dans le temps ce qui est imparfait; mais, d'une autre manière, ce qui est imparfait précède ce qui est parfait. En ce qui, en effet, d'imparfait devient parfait, l'imparfait précède dans le temps le parfait; mais en ce qui est la cause efficiente de la perfection, le parfait précède dans le temps l'imparfait. Or, dans l'œuvre de l'Incarnation, l'un et l'autre se rencontre. C'est qu'en effet, la nature humaine, dans l'Incarnation elle-

même, a été portée au sommet de la perfection ; il s'ensuit qu'il ne convenait pas que l'Incarnation se fît au commencement du genre humain. Mais le Verbe incarné Lui-même est la cause efficiente de la perfection dans le genre humain ; selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 16) : *De sa plénitude nous avons tous reçu*. Il ne fallait donc pas que l'œuvre de l'Incarnation soit différée jusqu'à la fin du monde. Toutefois, la perfection de la gloire, à laquelle la nature humaine doit être conduite par le Verbe incarné, aura lieu à la fin du monde. — Une seconde raison se tire de la réalisation du salut des hommes. Comme il est dit, au livre des *Questions du Nouveau et de l'Ancien Testament* (q. LXXXIII, parmi les œuvres de S. Augustin), *il est au pouvoir de celui qui donne, de déterminer quand et dans quelle mesure il veut faire miséricorde. Le Christ est donc venu quand Il a su qu'Il devait subvenir et que son bienfait serait à propos. Lorsqu'en effet, par une certaine langueur du genre humain, la connaissance de Dieu commençait à disparaître parmi les hommes et les mœurs à se gâter, Dieu daigna choisir Abraham en qui serait renouvelée la forme de la connaissance de Dieu et des mœurs. Et quand, de nouveau, le respect s'affaiblissait, dans la suite Il donna par Moïse la Loi écrite. Et parce que les nations avaient méprisé cette Loi, ne s'y soumettant pas et que ceux qui l'avaient reçue ne la gardaient pas, mû de miséricorde le Seigneur envoya son Fils, qui, apportant à tous la rémission des péchés, les offrirait tous, justifiés, à Dieu le Père*. Si ce remède eût été différé jusqu'à la fin du monde, la connaissance et le respect de Dieu et l'honnêteté des mœurs eussent entièrement disparu de cette terre. — Troisièmement, on voit aussi que ce n'eût pas été convenable pour la manifestation de la vertu divine, laquelle a sauvé les hommes en plusieurs manières, non seulement par la foi du Rédempteur à venir, mais encore par la foi au Sauveur présent et déjà venu ».

L'*ad primum* dit que « ce mot expliqué par la glose s'entend de la miséricorde qui conduit à la gloire. Que si pourtant on le rapporte à la miséricorde faite au genre humain par l'Incarnation du Christ, il faut savoir que comme le dit saint Augustin au livre des *Rétractations* (livre I, ch. XXVI), le temps

de l'Incarnation peut se comparer à la jeunesse du genre humain, *en raison de la vigueur et de la ferveur de la foi qui agit par la charité;* et aussi à la vieillesse, qui est le sixième âge, *en raison du nombre* » ou de la date « *des temps, parce que le Christ est venu dans le sixième âge* » du monde. « Et, *bien que dans le corps la jeunesse et la vieillesse ne puissent pas se trouver simultanément, elles peuvent se trouver simultanément dans l'âme : celle-là, pour la vivacité; celle-ci, pour la gravité.* Aussi bien, dans le livre des *Quatre-vingt-trois questions*, saint Augustin dit quelque part (q. XLIV), que *le divin Maître, à l'imitation duquel le genre humain devait être formé aux mœurs parfaites, ne pouvait venir qu'au temps de la jeunesse;* et ailleurs (dans le livre, *sur la Genèse, contre les Manichéens*, livre I, ch. XXIII), il dit que le Christ est venu dans le sixième âge du genre humain, comme dans sa vieillesse ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'œuvre de l'Incarnation ne doit pas être considérée seulement comme le terme du mouvement de l'imparfait au parfait; mais aussi comme le principe de la perfection dans la nature humaine, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répond que « comme le dit saint Jean Chrysostome, sur cette parole de saint Jean (ch. III, v. 17), *Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde; — il y a deux avènements du Christ : le premier, pour remettre les péchés; le second, pour juger. Si, en effet, il n'en avait pas été ainsi —, tous eussent été perdus ensemble; car tous ont péché et ont besoin de la gloire de Dieu.* Par où l'on voit que l'avènement de la miséricorde ne devait pas être différé jusqu'à la fin du monde ».

Si le bien du genre humain demandait que l'Incarnation n'eût pas lieu tout de suite au lendemain de la chute du premier homme, il demandait aussi qu'elle ne fût pas renvoyée jusqu'à la fin du monde. Aussi bien Dieu l'a-t-Il réalisée au milieu des temps, selon qu'il convenait le mieux à sa sagesse et à sa miséricorde. Cette grande vérité, que saint Thomas vient d'établir dans les deux derniers articles, a été mise en

une lumière éblouissante dans la seconde partie du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet.

Après avoir montré les harmonies de l'Incarnation ou les raisons qui ont amené Dieu à réaliser ce mystère, nous devons maintenant étudier ce mystère en lui-même. C'est le traité « du mode de l'union du Verbe incarné ». Et, à ce sujet, nous étudierons trois choses : « premièrement, le mode de cette union, quant à l'union elle-même (q. 2); secondement, quant à la Personne qui a pris la nature humaine (q. 3); troisièmement, quant à la nature qui a été prise » (q. 4-15). — Le mode de l'union, quant à l'union elle-même, va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION II

DE L'UNION ELLE-MÊME DU VERBE INCARNÉ

Cette question comprend douze articles :

1° Si l'union du Verbe incarné s'est faite dans la nature?
2° Si elle s'est faite dans la Personne?
3° Si elle s'est faite dans le suppôt ou dans l'hypostase?
4° Si la Personne ou l'hypostase du Christ, après l'Incarnation, est composée?
5° S'il s'est fait quelque union de l'âme et du corps dans le Christ?
6° Si la nature humaine a été unie au Verbe accidentellement?
7° Si l'union elle-même est quelque chose de créé?
8° Si elle est la même chose que l'assomption?
9° Si c'est la plus grande de toutes les unions?
10° Si l'union des deux natures dans le Christ a été faite par la grâce?
11° Si quelques mérites l'ont précédée?
12° Si quelque grâce a été naturelle à l'homme dans le Christ?

En étendue, comme en importance, et aussi en difficulté, cette question est une des plus considérables de tout le traité de l'Incarnation. — Les neuf premiers articles considèrent la nature de l'union dont il s'agit; les trois autres, sa gratuité. — Ce que nous savons déjà de l'Incarnation nous avertit qu'elle implique essentiellement une certaine union entre Dieu et l'homme, puisqu'en elle et par elle Dieu s'est fait homme. Nous avons donc ici deux termes, ou deux extrêmes, Dieu et l'homme, qui, distincts et séparés avant l'Incarnation, se trouvent, en vertu de l'Incarnation, ne faire qu'*un*. Cet *un*, où Dieu et l'homme se retrouvent et qui les comprend tous deux, qu'est-il? Est-ce une nature (art. 1)? Est-ce une personne (art. 2)? Est-ce un suppôt ou une hypostase (art. 3)? Est-ce quelque chose de composé (art. 4)? Et dans cet *un*,

l'âme et le corps, qui appartiennent à la nature humaine, ont-ils leur union propre, distincte de l'union qui les unit à Dieu (art. 5)? Et l'union qui les unit à Dieu, quelle est-elle : est-ce quelque chose d'accidentel (art. 6)? quelque chose de créé (art. 7)? la même chose que l'assomption (art. 8)? est-elle la plus grande de toutes les unions (art. 9).

Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si l'union du Verbe incarné s'est faite dans la nature?

L'affirmative a été soutenue par Eutychès (fin du IVe siècle et première moitié du Ve). Eutychès était archimandrite ou abbé d'un monastère à Constantinople. Il s'était distingué dans la lutte contre Nestorius (condamné au concile d'Éphèse, 431, grâce surtout aux efforts de saint Cyrille d'Alexandrie † 444). Malheureusement, il tomba dans l'erreur opposée. Pour mieux affirmer l'unité de Personne, il en vint à soutenir l'unité de nature. Il disait que le Christ était *ex duabus naturis* et non *in duabus naturis*. L'ambitieux Dioscore, successeur de saint Cyrille, à Alexandrie, se rangea au sentiment d'Eutychès. Au contraire, Eusèbe, évêque de Dorylée, en Phrygie, ancien ami d'Eutychès, n'hésita pas à signaler son erreur. Pareillement, Théodoret de Cyr, en 447; et, l'année suivante, Flavien, archevêque de Constantinople, réunit un concile dans cette ville, où comparut Eutychès et où il fut condamné. Eutychès en appela au pape, qui était alors saint Léon-le-Grand (440-460). Flavien envoya en même temps un compte rendu des actes du concile. Et le 21 mai 449, le pape approuvait le jugement rendu contre cette erreur « téméraire et insensée », promettant d'ailleurs une instruction dogmatique plus développée; il la donna le 13 juin, dans sa lettre à Flavien, qui est un « chef-d'œuvre de théologie » (Hergenrother). — Eutychès, soutenu par la cour, refusa de se soumettre. Un nouveau concile, qui devait être appelé par le pape « le brigandage d'Éphèse »,

s'ouvrit dans cette ville le 8 août 449. Et pour remédier à tant de maux, il ne fallut rien moins qu'un concile œcuménique, le IVe, qui s'ouvrit à Chalcédoine, le 8 octobre 451. Ce concile reproduisit la doctrine du grand pape saint Léon. — Nous voyons reparaître les *monophysites* (c'est ainsi qu'on a appelé les partisans d'Eutychès, et ce mot signifie *les tenants d'une seule nature*) en 498, avec Xenojas et le moine Sévère qui devint ensuite évêque d'Antioche. Sous Justinien (527-565), eut lieu, dans le palais même de l'empereur, une conférence entre les catholiques et les sévériens. Ceux-ci voulaient faire répudier le concile de Chalcédoine. Ils invoquaient pour eux saint Cyrille et saint Denys l'Aréopagite, que nous trouvons mentionné ici pour la première fois, du moins comme auteur (533). On ne put s'entendre. L'impératrice Théodora ne cessait d'intriguer en faveur des monophysites. Elle avait à ses ordres le fameux Anthime, évêque de Trapezunt, qui était venu s'établir à Constantinople. Lorsque le pape Agapit y vint, il refusa de voir Anthime; et il l'excommunia. C'est à cette lutte de l'impératrice Théodora contre les catholiques que se rattache l'incident du pape Vigile (537-555). Sur ces entrefaites se tint, à Constantinople, en 553, un nouveau concile, fort laborieux, et qui est devenu le Ve concile œcuménique. — Les monophysites continuèrent à intriguer sous Justinien et sous son successeur, Justin II (565-578). Ils étaient très nombreux en Égypte. Ils prirent le nom de Coptes, chrétiens de l'ancienne Égypte; et appelaient les catholiques, du nom de melchites (c'est-à-dire, les royalistes, les impérialistes, les protégés de la cour); car, en 571, Justin II avait fini par lancer un édit très sévère contre tous les hérétiques monophysites. — Ils se multiplièrent aussi beaucoup en Syrie et dans la Mésopotamie, grâce au fanatisme de Jacques Langalus (511-578; d'où leur nom de Jacobites), surnommé El-Baradaï (le mendiant), parce qu'il voyageait partout, en guenilles, pour ordonner des prêtres et des diacres favorables à la secte. On prétend qu'il en ordonna plus de 80.000. — Les monophysites étaient très nombreux aussi en Arménie. — Ces diverses sectes (coptes, jacobites, arméniens) se devaient perpétuer, à travers les siècles,

jusqu'à nos jours. — D'autres sectes, innombrables, pullulèrent sur ce tronc empoisonné du monophysisme; elles se différenciaient d'après les conséquences que chaque auteur tirait du système.

Les Eutychiens s'appuyaient beaucoup, nous l'avons vu, sur les écrits de certains Pères, notamment de saint Cyrille. Et c'est précisément à saint Cyrille, que saint Thomas va emprunter les textes qui peuvent faire difficulté contre la vérité catholique. — Trois objections veulent prouver que « l'union du Verbe incarné a été faite dans la nature »; c'est-à-dire que les deux natures, divine et humaine, se sont réunies pour ne plus faire qu'une nature. — La première cite un texte formel de « saint Cyrille, introduit dans les actes du concile de Chalcédoine (IIe partie, art. I) », où il est « dit : *Il n'y a pas à entendre deux natures, mais une seule nature, dans le Verbe de Dieu incarné.* Chose qui ne serait pas, si l'union n'était point faite dans la nature. Donc c'est bien dans la nature, que s'est faite l'union du Verbe incarné ». — La seconde objection en appelle au symbole connu sous le nom de « saint Athanase », où il est « dit : De même que l'âme raisonnable et la chair conviennent dans la constitution de la nature humaine; ainsi Dieu et l'homme conviennent dans la constitution d'une seule nature »; c'est du moins le sens qui paraît résulter du texte en question, qui est formulé en ces termes : *Comme l'âme raisonnable et la chair font un seul homme; de même Dieu et l'homme forment un seul Christ.* « Donc l'union a été faite dans la nature ». — La troisième objection fait observer que « si on a deux natures, l'une ne tire pas de l'autre son nom, à moins qu'elles ne se trouvent d'une manière changées l'une dans l'autre. Or, la nature divine et la nature humaine, dans le Christ, tirent leur nom l'une de l'autre. Saint Cyrille dit, en effet, que la nature divine est *incarnée;* et saint Grégoire de Nazianze dit que la nature humaine est *déifiée*, comme on le voit par saint Jean Damascène (*De la Foi Orthodoxe*, liv. III, ch. VI, XI, XVII). Donc il semble que des deux natures a été faite une seule nature ».

L'argument *sed contra* est « la définition même du concile

de Chalcédoine », reproduisant textuellement la sentence du pape saint Léon : « *Nous confessons que dans ces derniers temps le Fils unique de Dieu doit être reconnu, en deux natures, sans confusion, immuablement, sans division, inséparablement et sans que jamais la différence des natures soit enlevée en raison de l'union* ». La même doctrine a été enseignée par le Ve concile œcuménique, célébré à Constantinople en 553. Les Pères de ce concile rattachent à l'hérésie d'Eutychès l'erreur d'Apollinaire ; et tous deux, en effet, prêchaient une certaine confusion dans les deux natures. Mais Apollinaire errait aussi au sujet de la partie supérieure de notre nature, qui est l'âme raisonnable. Nous le retrouverons plus tard, à propos de l'âme du Christ. Le VIe concile œcuménique (du 7 nov. 680 au 16 sept. 681) approuva et confirma la doctrine des précédents conciles, faisant sienne la déclaration du concile célébré à Rome (concile de Latran) sous le pape Martin Ier, en octobre 649. Pareillement, le XIe concile de Tolède (675), approuvé par le pape. Il y a aussi une lettre du pape Agathon (678-681), qui fut acclamée au VIe concile œcuménique. Il y a encore le Décret d'Eugène IV, au concile de Florence (1459), que durent souscrire les Jacobites. Enfin, la profession de foi prescrite aux Orientaux par Urbain VIII et Benoît XIV. — Rien n'est plus certain ni plus constant que la foi de l'Église catholique sur cette grande vérité, que « l'union n'a pas été faite dans la nature ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « pour voir ce qu'il en est de cette question » et bien saisir la portée de la vérité catholique, « il faut considérer ce qu'est la nature. — Sachons donc, explique-t-il, que le mot *nature* a été pris ou appliqué du fait de *naître*. D'où il suit que ce mot a été d'abord employé pour désigner la génération des vivants, qui s'appelle naissance ou germination : comme si nature (en latin *natura*) était mis pour *nascitura* : le fait de naître. — Ensuite, le mot de *nature* a été transféré à désigner le principe de cette génération » ou de cette naissance. — « Et, parce que le principe de la génération, dans les êtres vivants, est intrinsèque », car c'est dans le vivant lui-même que se prépare le fruit vital que la naissance mettra au jour, « ultérieurement le mot de

nature a été dérivé à signifier tout principe intrinsèque de mouvement; selon qu'Aristote dit, au livre II des *Physiques* (ch. 1, n. 2; de S. Th., leç. 1), que *la nature est le principe du mouvement en l'être où ce mouvement se trouve par soi et non accidentellement.* — D'autre part, ce principe » intrinsèque du mouvement dans l'être qui est mû, « c'est ou la forme ou la matière » : la forme qui fait qu'un être est ce qu'il est; la matière, qui est le fonds commun où conviennent entre eux les divers êtres que leur forme distingue. « De là vient que parfois la nature désigne la forme; et, parfois, la matière » en un être donné. — « Et parce que la fin de la génération naturelle, dans l'être qui est engendré, est l'*essence de l'espèce que signifie la définition* (*Ibid.*, n. 10, 11; de S. Th., leç. 2), de là vient que cette essence de l'espèce est appelée aussi du nom de nature. C'est de cette manière que Boèce définit la nature, dans son livre des *Deux Natures* (ch. 1), quand il dit que la nature est *la différence spécifique qui informe chaque chose* », la faisant être elle-même, dans son espèce, distinctement de toute autre espèce. Dans l'homme, par exemple, ce qui le fait être lui-même, c'est son âme raisonnable, par laquelle il se distingue des êtres inférieurs qui n'ont pas la raison et aussi des natures intellectuelles supérieures que sont les purs esprits; c'est en effet la différence spécifique « qui complète » ou fixe « la définition de l'espèce. — Or, c'est ainsi ou dans ce sens que nous parlons maintenant de la nature », dans la question qui nous occupe. Nous prenons la nature, « selon qu'elle signifie l'essence, ou ce qu'est une chose, ou la quiddité (du mot latin *quidditas*, ce qui répond à la question quoi, *quid*) de l'espèce ». Quand, au sujet d'une chose, nous posons la question : qu'est cette chose : *quid est?* et qu'il s'agit non pas de ses qualités ou conditions accidentelles, qui la font être ici ou là, ceci ou cela, grande ou petite, blanche ou noire, mais de ce qui la fait être elle-même, c'est-à-dire tel être, parmi les êtres qui sont, ou pierre, ou plante, ou homme, etc., la réponse que nous faisons à cette question désigne *la nature* de cette chose, au sens où nous prenons ici le mot *nature*. La nature est donc ce qui fait qu'un être est spécifiquement tel être parmi les divers êtres, qu'il est

pierre, qu'il est *plante*, qu'il est *homme*, qu'il est *ange*, ou même qu'il est *Dieu*.

« Or, poursuit le saint Docteur, à prendre ainsi le mot nature, il est impossible que l'union du Verbe incarné », ou l'union de Dieu et de l'homme dans l'Incarnation « se soit faite dans la nature », de telle sorte que ce où le Dieu et l'homme se trouvent ne faire qu'un soit quelque chose appartenant à l'ordre nature. — « C'est, en effet, d'une triple manière que quelque chose qui est un peut être constitué de deux ou plusieurs choses. — D'abord, de deux choses parfaites qui demeurent dans leur intégrité. Et ceci ne peut être que dans les choses dont la forme est la composition, ou l'ordre, ou la figure : c'est ainsi que de plusieurs pierres réunies sans aucun ordre, par la seule composition » ou par le seul assemblage, « on a le tas; des pierres, au contraire, et des planches ou des poutres disposées selon un certain ordre et même ramenées à une certaine figure, on a la maison. Et, de cette sorte, il en est qui ont dit que l'union », dans le Christ, « s'était faite par mode de confusion », c'est-à-dire par mode de simple juxtaposition et « sans ordre, ou par mode de commensuration, et avec ordre. — Mais cela ne peut pas être. — Premièrement, parce que la composition, l'ordre ou la figure n'est pas une forme substantielle, mais une forme accidentelle. Et, ainsi, il s'ensuivrait que l'union de l'Incarnation ne serait point par soi, mais par accident; chose que nous réprouverons plus loin (art. 6). — Secondement, parce que de ces sortes de parties il ne se fait point quelque chose qui soit un purement et simplement, mais quelque chose qui est un sous certain aspect; car, en réalité, les parties demeurent » chacune formant un tout à part et sont « plusieurs » êtres. — « Troisièmement, la forme de ces sortes de choses n'est point » œuvre de « nature, mais plutôt » œuvre d' « art; comme, par exemple, la forme de la maison » : elle est quelque chose d'artificiel, non quelque chose qui existe parmi les choses qui sont à titre d'être naturel ou avec un être propre dû à l'action de la nature. « Et, par suite », des deux natures ainsi unies, « ne se constituerait pas une seule nature dans le Christ, comme ils le prétendent ». —

Par conséquent, cette première explication des deux natures s'unissant pour aboutir à ne faire qu'un dans l'ordre de nature, est tout à fait impossible.

« D'une autre manière, quelque chose qui est un se fait de choses » ou de parties préalables « parfaites », formant chacune un tout complet, « mais qui se transmuent » et changent toutes deux en vertu de l'union ; « c'est ainsi que des éléments se fait le mixte » ; comme l'eau, de l'oxygène et de l'hydrogène. « Et, de cette sorte, il en est qui ont dit que l'union de l'Incarnation s'était faite, par mode de complexion » : du Dieu et de l'homme transmués résulterait l'être nouveau qu'est le Christ, comme le mixte résulte des éléments qui le composent. — « Mais ceci ne peut pas être », déclare à nouveau saint Thomas. — « Premièrement, parce que la nature divine est absolument immuable ; comme il a été vu dans la Première Partie (q. 9, art. 1, 2). Il suit de là qu'elle-même ne peut pas se changer en quelque autre chose, étant incorruptible ; et autre chose ne peut pas se changer en elle, étant hors de toute génération ou production. — Secondement, parce que ce qui est un produit par mode de mixte, n'est identique en espèce à aucun des éléments qui s'y trouvent mélangés : la chair, en effet, diffère en espèce de chacun des éléments qui la composent » ; et l'eau diffère spécifiquement soit de l'oxygène soit de l'hydrogène. « Il suivrait de là que le Christ ne serait de même nature ni avec son Père », comme Dieu, « ni avec sa mère », comme homme. Il ne serait plus ni Dieu ni homme. — « Troisièmement, parce que des choses qui sont trop distantes le mixte ne peut pas résulter » : il faut, en effet, une certaine proportion déterminée entre les deux ; « sans quoi l'espèce de l'un des deux disparaît » dans son contact avec l'autre : « telle une goutte d'eau mise dans une amphore de vin. Et, de ce chef, comme la nature divine dépasse la nature humaine à l'infini, il ne pourrait pas y avoir de mélange ou de mixtion, mais il ne demeurerait que la nature divine seule ». — Donc cette seconde manière d'entendre l'union des deux natures divine et humaine dans l'ordre de nature, est, elle aussi, absolument impossible.

« D'une troisième manière, quelque chose qui est un peut se faire de plusieurs choses non changées, mais qui sont chacune imparfaite », dans l'ordre d'être ou de nature : « c'est ainsi que du corps et de l'âme est constitué l'homme; et aussi des divers membres. — Mais ceci ne peut pas se dire du mystère de l'Incarnation. — Premièrement, parce que chacune des deux natures est parfaite selon sa raison » de nature, « savoir la nature divine et la nature humaine. — Secondement, parce que la nature divine et la nature humaine ne peuvent point constituer quelque chose par mode de parties quantitatives, comme les membres constituent le corps; la nature divine étant incorporelle » et hors de toute raison de quantité ou d'étendue. « Ni, non plus, par mode de forme et de matière; parce que la nature divine ne peut pas être la forme de quelque chose, surtout de quelque chose de corporel. Il s'ensuivrait aussi que l'espèce qui en résulterait serait communicable à plusieurs; et, ainsi, il y aurait plusieurs Christs. — Troisièmement, parce que le Christ ne serait plus ni de nature humaine ni de nature divine; car toute différence spécifique ajoutée varie l'espèce, comme l'unité dans les nombres, ainsi qu'il est dit au livre VIII des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 3; Did., liv VII, ch. III, n. 8). — Et, ici encore, comme pour la seconde explication, il s'ensuivrait que le Christ ne serait ni Dieu ni homme.

Après cette démonstration si péremptoire, il est aisé de voir que la position des monophysites n'a pu être le fait que d'une ignorance grossière : pour la soutenir, il fallait ne rien entendre aux notions les plus essentielles de la raison philosophique.

L'*ad primum* répond que « cette autorité » ou ce texte « de saint Cyrille est expliquée comme il suit, dans le Ve concile (le concile de Constantinople, II, coll. VIII, can. 8) : *Si quelqu'un, parlant d'unique nature du Verbe de Dieu incarnée, ne l'entend pas comme les Pères l'ont enseigné, au sens d'union de la nature divine et humaine selon la subsistence, mais par de telles paroles s'efforce d'introduire une seule nature ou substance de la divinité et de la chair dans le Christ, que celui-là soit anathème.* Le sens n'est donc pas que dans l'Incarnation, des deux natures a été

constituée une seule nature, mais que la nature une du Verbe de Dieu s'est unie la chair », non dans son être de nature, mais « dans la Personne », ou dans l'être de la Personne. — Et nous voyons, par cet exemple, avec quelle précaution doivent être lus quelquefois certains textes des Pères, qu'il faut bien se garder de forcer dans la rigueur de la lettre, mais interpréter plutôt selon l'esprit de la tradition et de la vérité catholique.

L'*ad secundum* explique excellemment le texte fort délicat du symbole appelé du nom de saint Athanase. « De l'âme et du corps est constitué, en chacun de nous, une double unité : l'unité de nature ; et l'unité de personne. De nature, selon que l'âme est unie au corps, le perfectionnant à titre de forme, en telle sorte que des deux résulte une nature comme de l'acte et de la puissance, de la matière et de la forme. Et, de ce chef, la similitude ne porte pas ; car la nature divine ne peut pas être forme du corps, ainsi qu'il a été prouvé dans la Première Partie (q. 3, art. 8). L'unité de personne est constituée des deux en tant que c'est un même individu qui subsiste dans la chair et dans l'âme. Et, à ce titre, la similitude tient ; car un seul Christ subsiste dans la nature divine et humaine ».

L'*ad tertium* déclare que « comme le dit saint Jean Damascène (endroit cité dans l'objection, ch. XVII), la nature divine est dite incarnée, parce qu'elle est unie à la chair personnellement, non qu'elle se soit changée en la nature de la chair », chose absolument impossible, ainsi qu'il a été montré. « Pareillement aussi, la chair est dite déifiée, comme il le dit lui-même, non par » changement ou « conversion, mais par l'union au Verbe, ses propriétés restant intactes ; entendant que la chair a été déifiée parce qu'elle a été faite la chair du Verbe de Dieu, non qu'elle ait été faite Dieu ».

L'union de Dieu et de l'homme, dans le Christ, ne peut pas s'entendre en ce sens qu'elle se soit terminée à quelque chose dans l'ordre de nature. Le Christ n'est point quelque chose qui soit *un* dans cet ordre-là. En Lui, se trouvent deux natures, et non pas une seule nature qui le constituerait ce qu'Il est. L'Incarnation ne consiste pas en ce que la nature humaine au-

rait été *prise* par la nature divine. La nature humaine est *unie* à la nature divine; mais elle n'est point prise par elle. Elle reste elle-même, sans qu'il lui manque rien, ou que rien ait été altéré, de ce qui lui appartient en propre; comme, aussi, de son côté, la nature divine est absolument elle-même, avec tout ce qui est le propre de Dieu. — Mais alors, comment devons-nous entendre cette union des deux natures? Qu'est-ce donc qui les unit? *Quel sera ce quelque chose de commun où toutes deux se retrouveront ne faisant qu'un, bien que parfaitement distinctes selon leur être de nature?* — La réponse à cette question va nous faire pénétrer au cœur même du mystère de l'Incarnation, non certes pour nous le faire entendre en lui-même, mais pour nous préciser ce qui en constitue le point central ou le nœud essentiel. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'union du Verbe incarné a été faite dans la Personne?

Trois objections veulent prouver que « l'union du Verbe incarné ne s'est point faite dans la Personne ». — La première dit que « la Personne, en Dieu, n'est pas autre chose que sa nature, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 39, art. 1). Si donc l'union n'a pas été faite dans la nature », comme nous l'avons montré, « il s'ensuit qu'elle n'a pas été faite » non plus, « dans la Personne ». — La seconde objection déclare que « la nature humaine n'est pas d'une dignité moindre dans le Christ qu'elle ne l'est en nous. Or, la personnalité appartient à la dignité, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 29, art. 3, *ad* 2^{am}). Puis donc que la nature humaine en nous a sa propre personnalité, à plus forte raison aura-t-elle dû l'avoir dans le Christ »; et, par suite, comme il y a, dans le Christ, deux natures, ainsi faudra-t-il qu'il y ait deux personnes, une Personne divine et une personne humaine. — La troisième objection insiste dans le sens de la seconde objection. Comme Boèce le dit, au livre des *Deux Natures*

(ch. III, IV), la personne est *la substance individuée d'une nature raisonnable*. Or, le Verbe de Dieu a pris la nature humaine individuée; car *la nature universelle n'existe pas en soi, mais tombe seulement sous la considération de l'esprit*, comme le dit saint Jean Damascène (*de la Foi Orthodoxe*, liv. III, ch. XI). Donc la nature humaine a sa personnalité. Et, par suite, on ne voit pas que l'union ait été faite dans la Personne », en telle sorte qu'il n'y ait, dans le Christ, qu'une seule Personne pour les deux natures.

L'argument *sed contra* oppose que « nous lisons, dans le concile de Chalcédoine (IIe partie, art. V) : *Non en deux personnes partagé ou divisé, mais un seul et même Fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ est Celui que nous confessons*. Donc, l'union du Verbe, a été faite dans la Personne ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la personne signifie autre chose que la nature ». C'est dans cette différence que consiste la possibilité de l'Incarnation et l'explication de sa réalité telle que la foi nous l'enseigne. Il importe donc, au plus haut point, de bien l'entendre. Voici comment saint Thomas s'en explique. « La nature signifie *l'essence de l'espèce, que signifie la définition* » (Aristote, *Physiques*, liv. II, ch. X, n. 10; de S. Th., leç. 2). Elle est ce qu'on entend par la réponse à la question : *qu'est-ce?* quand on voit une chose et qu'on pose, à son sujet, la question : *qu'est-ce que c'est?* La réponse à cette question donne l'essence ; parfois, d'une façon vague d'abord; parfois aussi, d'une façon précise, et c'est alors la définition. Si, de loin, j'aperçois quelque chose dont j'ignore la nature, je m'enquiers de ce que c'est. On pourra ou je pourrai moi-même me répondre successivement, à mesure que j'en approcherai : c'est *quelque chose qui remue;* c'est *un être vivant;* c'est *un homme*. Quand j'ai cette dernière réponse, je connais la nature de la chose que je voyais d'abord sans la connaître ou sans la distinguer; et quand je veux définir l'homme, d'une définition scientifique, je désigne sa nature en disant qu'il est un *animal raisonnable*. La nature est donc ce qui répond à la question portant sur l'espèce d'une chose. Quand je demande : quelle espèce de chose c'est? est-ce une

pierre? est-ce une plante? est-ce un animal? est-ce un homme? La réponse à cette question désigne la nature.

« Or, poursuit saint Thomas, si aux choses qui appartiennent à la raison de l'espèce », par exemple, aux choses qui constituent l'espèce ou la nature de l'*homme*, et qui sont les deux éléments essentiels, *animal raisonnable*, « rien d'autre ne pouvait se trouver qui leur fût adjoint », de telle sorte qu'il n'y aurait, à exister, dans un sujet, que ces deux éléments, « il n'y aurait aucune nécessité de distinguer la nature du suppôt » ou du sujet « de la nature, qui est l'être individuel subsistant dans cette nature-là ; car tout individu subsistant dans une nature serait tout à fait une même chose avec sa nature ». Si dans tel individu humain, Pierre, par exemple, il n'y avait que l'union de ces deux éléments essentiels, qui sont le fait d'être un animal raisonnable, et qui constituent la nature humaine elle-même, Pierre et la nature humaine seraient une même chose. Et, du même coup, parce que la nature humaine est en elle-même une et indistincte, Pierre serait le seul être humain, le seul homme, l'homme et lui s'identifiant de tout point. « Mais il arrive qu'en certaines choses subsistantes », ou en certains sujets qui existent comme individus distincts, « on trouve quelque chose qui n'appartient pas à la raison de l'espèce », ou de la nature, « savoir les accidents et les principes individuants », qui font, de tel sujet, qu'il est tel individu, distinct d'autres individus en qui se trouve la même nature ou la même espèce qu'en lui : « comme cela apparaît surtout dans les êtres qui sont composés de matière et de forme », dans lesquels la matière affectée de telles ou telles dimensions constitue le principe même de leur individualité. C'est ainsi que dans l'espèce humaine se trouve la pluralité des individus, dont chacun est un être humain, ayant les mêmes principes essentiels ou la même nature que tous les autres, ce par quoi il ne saurait s'en distinguer, mais ayant, en plus de ces principes essentiels communs, des modalités accidentelles et des principes individuants faisant qu'il est lui, distinctement de tous les autres êtres humains.

« Il suit de là qu'en de tels êtres, la nature et le suppôt », ou le sujet en qui cette nature se trouve, « même dans la réalité diffèrent, non comme des choses entièrement séparées, mais parce que dans le suppôt » ou le sujet « se trouve incluse la nature même de l'espèce, et sont ajoutées certaines autres choses qui sont en dehors de la raison de l'espèce. Aussi le suppôt est signifié comme un tout qui a la nature à titre de partie formelle et perfective de lui-même ». Le suppôt, le sujet, l'être individuel, l'individu, dans ces sortes d'êtres, par exemple, dans l'ordre des êtres humains, désigne un tout, indivis en lui-même et distinct ou divisé de ce qui n'est pas lui — de là son nom d'*individu* : — qui est lui-même, c'est-à-dire, d'abord, homme, par sa nature, laquelle n'est sans doute qu'une partie de lui-même, car, à côté et en plus de sa nature, il a tout le reste par où il se distingue des autres individus humains, mais qui est précisément ce qu'il y a de principal en lui et comme sa partie formelle ou perfective ; et qui est aussi lui-même, ensuite, par toutes ces autres choses accidentelles et individuantes, qui s'ajoutent à la partie formelle de lui-même qu'est la nature, et qui le font lui-même sous sa raison propre d'individu dans cette nature humaine, distinct des autres individus qui ont la même nature. « De là vient que la nature, dans les êtres composés de matière et de forme, n'est pas attribuée au suppôt comme étant lui-même. Nous ne disons pas, en effet, que cet homme *soit* son humanité ». Nous disons bien qu'*il est homme*, par mode d'attribution concrète; et cela veut dire qu'*il a la nature humaine ;* mais nous ne disons pas qu'*il soit l'humanité, même l'humanité ou la nature humaine qui est la sienne*, parce qu'il est plus que ne dit son humanité ou les éléments essentiels qui constituent sa nature. Il est, en effet, ce *tout*, qui implique, en même temps que ces éléments essentiels, les notes individuantes qui sont en lui et le distinguent des autres individus qui ont en eux les mêmes éléments essentiels. — « Que s'il est une chose dans laquelle il n'est absolument rien autre en dehors de la raison de son espèce ou de sa nature, comme cela existe en Dieu, là selon la réalité le suppôt et la nature ne sont pas une autre chose, mais seu-

lement quant à la raison de les comprendre; car la même réalité est dite nature selon qu'elle est une certaine essence », ou que par elle on répond à la question qu'est-ce que c'est? « et la même réalité est appelée suppôt, selon qu'elle est subsistante », ou qu'elle est un tout existant en soi, distinct ou divisé de tout ce qui n'est pas ce même tout.

« Or, ce qui a été dit du *suppôt* » ou du sujet et de l'être individuel, « doit s'entendre de la *personne*, dans la nature raisonnable ou intellectuelle; parce que la personne n'est rien autre que *la substance individuelle de la nature raisonnable*, d'après Boèce ». Par conséquent, la personne désigne elle aussi une raison de *tout*, indivis en soi, et divisé de tout le reste, mais dans une nature raisonnable ou intellectuelle. C'est *un tout, qui a comme partie formelle et perfective de lui-même, une nature raisonnable ou intellectuelle*, si tant est même qu'Il ne soit identiquement cette nature, comme c'est le cas pour les Personnes divines, ne s'en distinguant que selon le concept de l'intelligence ou selon qu'une même réalité répond, à elle seule, à deux concepts de l'intelligence pouvant correspondre ailleurs à deux réalités distinctes.

Ainsi donc, la personne, le suppôt, l'être individuel en toute nature, ont ceci de commun, de *subsister*. C'est là ce qui les constitue sous leur raison de personne, de suppôt, d'être individuel. Non seulement on peut dire d'eux, ce qu'on peut dire de tout ce qui est, à quelque titre que cela soit, dans la réalité des choses, qu'ils *existent*, mais on doit dire qu'ils *subsistent*. Et cela veut dire qu'ils *existent pour leur compte*, si l'on peut ainsi s'exprimer ou qu'ils existent en eux-mêmes, indépendants de tout autre être qui leur communiquerait son existence en tant qu'elle est son existence à lui, de telle sorte qu'ils existeraient en lui comme tel et non en eux. Que si l'existence est commune, si elle est identique, même numériquement, ainsi que la foi nous l'enseigne, pour les Personnes divines, sous la simple raison d'existence, elle ne l'est plus quand elle prend le nom et qu'elle revêt le caractère de subsistence. En Dieu, Ils sont trois à exister par une même existence · mais chacun d'Eux subsiste d'une subsistence propre et

réellement distincte de la subsistence dont subsiste Chacun des deux autres. Toute personne, tout suppôt, tout être individuel a raison de *tout, qui subsiste*, c'est-à-dire qui existe en soi et pour soi, ou d'un être absolument incommunicable. Son être d'existence peut être communiqué; son être de subsistence ne le peut pas : en ce sens qu'il ne peut pas être communiqué, à un autre que lui, d'être ce tout subsistant qu'il est lui-même, bien qu'il puisse être communiqué, à quelque autre chose qui ne serait pas en lui ou qui ne ferait point partie du tout subsistant qu'il est lui-même, d'en faire partie et d'exister en lui.

On le voit : c'est la raison de *tout*, la raison d'*être distinct de tout autre être*, la raison de *divisé de tout et d'existant en soi et pour soi*, non en un autre, comme l'accident est dans le sujet qui le porte, ou pour un autre, comme la partie est dans le tout et pour le tout, la raison de *déterminé* de la détermination la plus ultime, qui ne laisse place pour aucune communauté, la raison d'*incommunicable*, — qui constitue la raison foncière de ce que nous appelons suppôt ou personne, c'est-à-dire être individuel en une nature donnée. Si la nature est autre que la nature raisonnable, ce tout subsistant s'appelle suppôt; si la nature est la nature raisonnable, il s'appelle personne. Par où l'on voit que la dignité de la personne tient à deux choses . *à sa raison de tout subsistant;* et *à sa raison de tout subsistant dans telle nature.* Que si, même dans l'ordre des natures raisonnables, telle nature est supérieure en excellence, la dignité de la personne en sera rehaussée d'autant. C'est ainsi que la personne de l'ange l'emporte sur celle de l'homme; et les Personnes divines, sur toute personne créée. La raison en est, comme nous l'avons vu, que dans ce *tout* qu'est le suppôt, la nature a raison de partie formelle et perfective. Sans doute, le tout qu'est le suppôt ou la personne a une raison de perfection dans le fait même qu'il est un tout, indistinct en soi et distint de tout le reste; mais cette raison de perfection s'accroît pour ainsi dire à l'infini, du fait que ce tout a comme partie formelle et perfective une nature supérieure. Et si cette nature supérieure est la nature divine, la raison de perfection

du tout ou de la Personne qui subsiste en une telle nature n'a plus de limites.

« Il suit de là que tout ce qui se trouve en une personne donnée, que cela appartienne à sa nature ou non, tout cela lui est uni dans sa personne »; car, nous l'avons vu, la personne ne dit point ce que dit la nature, bien que la nature en soit la partie formelle et perfective : la personne dit le tout où se trouve cette nature et où peut se trouver aussi autre chose, comme les accidents et les notes individuantes dans les êtres créés, surtout dans les êtres matériels. — « Si donc la nature humaine n'est pas unie au Verbe de Dieu dans sa Personne », comme elle ne lui est pas unie dans sa nature, ainsi qu'il a été dit, « il s'ensuit qu'elle ne lui est pas unie du tout. Et, dès lors la foi de l'Incarnation disparaît totalement; ce qui est renverser toute la foi chrétienne. Par cela donc que le Verbe a la nature humaine qui lui est unie et qu'elle n'appartient pas à sa nature divine, il s'ensuit que l'union a été faite dans la Personne du Verbe, non dans sa nature ».

L'*ad primum* accorde que, « sans doute, en Dieu, la nature et la personne ne sont point autres selon la réalité : mais cependant elles diffèrent selon le mode de signifier, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article); parce que la personne signifie par mode de chose qui subsiste », ou par mode de tout existant en soi et pour soi, qui n'a ni ne peut avoir, sous cette raison de subsistence, rien de commun avec quoi que ce soit; mais qui a telle nature, comme partie formelle et perfective de lui-même. « Et, parce que la nature humaine est ainsi unie au Verbe, que le Verbe subsiste en elle », l'ayant prise en Lui ou lui ayant donné d'être de ce tout subsistant qu'Il est Lui-même; « mais non que quelque chose Lui soit ajouté dans la raison de sa nature » divine, « ou que sa nature » divine « soit transmuée en quelque chose, de là vient que l'union a été faite dans la Personne, non dans la nature ».

L'*ad secundum* fait observer que « la personnalité appartient à la dignité et à la perfection d'une chose pour autant qu'il appartient à la dignité et à la perfection de cette chose qu'*elle existe par soi;* car c'est cela », nous l'avons vu, « qui est com-

pris dans le nom de personne. Or, il est plus digne, pour une chose, d'exister en un quelque chose plus digne qu'elle, que d'exister par soi. Et aussi bien, en raison de cela même, la nature humaine est plus digne dans le Christ qu'elle n'est en nous, parce que, en nous, existant par soi, elle a sa propre personnalité », dont la dignité ne dépasse pas la dignité de notre nature, « tandis que dans le Christ elle existe dans la Personne du Verbe », dont la dignité se mesure à la dignité même de la nature divine. « C'est ainsi, du reste, que d'être le complément de l'espèce appartient à la dignité de la forme ; et toutefois, l'élément sensitif est plus noble dans l'homme, en raison de sa conjonction à une forme plus noble », qui est l'âme raisonnable, « qu'il ne l'est dans l'animal sans raison, où il est forme complétant l'espèce ». — Nous ne saurions trop souligner et retenir cette réponse. Outre qu'elle résout une des difficultés les plus délicates parmi celles qui touchent à l'Incarnation, elle confirme encore tout ce que nous avons dit de la personnalité. Être une personne, c'est exister par soi — distinct, séparé, de tout autre — dans une nature raisonnable; ou : c'est être une nature raisonnable existant par soi, d'un être ou d'une existence formant un tout séparé, incommunicable. Et, sans doute, d'exister ainsi est une dignité, surtout pour la nature raisonnable, qui en a conscience. Mais d'exister en un Être existant par soi, qui a Lui-même une nature d'une dignité infinie, et lui appartenir au point de n'avoir d'autre personnalité que la sienne, quelle dignité pour une nature raisonnable créée! puisque aussi bien, nous l'avons dit, la dignité attachée à la raison de personne est moins dans le fait d'exister par soi, ce qu'elle a de commun avec tout être individuel, même parmi les êtres les plus infimes, que d'exister en une nature plus haute.

L'*ad tertium* déclare que « *le Verbe de Dieu n'a point pris la nature humaine en général, mais en particulier*, c'est-à-dire dans un être individué, comme le dit saint Jean Damascène (endroit précité dans l'objection) ; sans quoi il conviendrait à chaque homme d'être le Verbe de Dieu, comme cela convient au Christ » : si, en effet, le Verbe de Dieu avait pris la nature

humaine en général, partout où se trouverait la nature humaine, le Verbe de Dieu s'y trouverait subsistant. « Mais il faut savoir que ce n'est pas chaque individu » ou chaque être concret « dans le genre substance, même dans la nature raisonnable, qui a la raison de personne; c'est seulement celui qui existe par soi » ou en soi, « et non pas celui qui existe en quelque chose de plus parfait, c'est-à-dire dans son tout. De là vient que la main de Socrate, bien qu'elle soit une certaine chose individuée » ou concrète, appartenant à une nature raisonnnable, « n'est pourtant pas une personne; parce qu'elle n'existe point par soi, mais dans un quelque chose de plus parfait, savoir dans son tout. Et aussi bien cela peut être signifié en ce que la personne est dite *une substance individuée;* la main, en effet, n'est pas une substance complète, mais une partie de substance », rentrant dans l'intégrité du tout qu'est tel être humain. « Lors même donc que la nature humaine » dans le Christ, « soit quelque chose d'individué » ou de concret et de particulier dans le genre substance, « comme cependant elle n'existe point par soi séparément, mais en un quelque chose de plus parfait, savoir dans la Personne du Verbe de Dieu, il s'ensuit qu'elle n'a point de personnalité propre. — Et donc l'union a été faite dans la Personne ».

La doctrine philosophique exposée dans l'article que nous venons de lire, et qui est d'un si haut intérêt pour la théologie, puisqu'elle sert à entendre comme il convient, dans leur teneur essentielle, nos deux plus grands mystères, celui de la Trinité et celui de l'Incarnation, est aussi délicate qu'elle est importante. Cette notion de la personne est une de celles qui ont le plus exercé l'acuité intellectuelle des théologiens catholiques. Nous n'avons pas à rapporter ici ces divers sentiments, notre unique but, dans notre travail, étant de mettre en relief dans toute sa pureté et en pleine clarté la pensée du saint Docteur Et vraiment cette pensée nous paraît se dégager d'elle-même dans l'article que nous venons de lire.

Pour saint Thomas, ce qui fait qu'un être est une personne, c'est, d'abord, qu'il est d'une nature raisonnable ou intellec-

tuelle. En deçà ou en dessous et pour les êtres qui sont d'une nature inférieure, nous ne parlerons jamais de *personne*. Nous pourrons, cependant, et nous devrons même parler de suppôt, au sens latin de ce mot, signifiant littéralement *ce qui est placé dessous*, *suppositum*, c'est-à-dire l'être foncier qui porte toutes les réalités essentielles ou accidentelles réunies en lui et formant ce tout qui est cet être particulier, tellement distinct de tout autre qu'il n'est et ne peut être que lui. Or, cette condition que nous venons de dire et qui constitue le suppôt ou qui fait qu'on a tel être étant un suppôt dans l'ordre des natures inférieures à la nature raisonnable ou intellectuelle, sera requise essentiellement pour que nous ayons un être formant une personne dans l'ordre de la nature intellectuelle ou raisonnable. Il ne suffira pas qu'on ait un être ou une réalité concrète et particulière appartenant à une telle nature. Il faudra aussi que dans cette nature cet être soit seul, non pas nécessairement qu'il soit seul à avoir cette nature, car il peut y en avoir une infinité d'autres qui l'auront comme lui, ainsi qu'il arrive pour la nature humaine, et, s'il est vrai que dans la nature angélique, chaque individu ou chaque être particulier est seul de son espèce, bien que tous conviennent dans un même genre, en Dieu, ou dans la nature divine, Ils sont trois à avoir la même nature, numériquement identique ; — mais il faudra qu'il soit seul, *possédant cette nature de telle sorte qu'il la possède pour son compte, distinctement et séparément de tout autre être la possédant aussi*. Et voilà donc ce qu'il faudra pour que nous ayons une personne : *le fait qu'on possède en soi et pour soi, distinctement et séparément de tout autre, une nature intellectuelle ou raisonnable*. Toute nature intellectuelle ou raisonnable ainsi possédée, ou existant de telle sorte qu'elle soit ainsi possédée, nous donnera une personne. En dehors de cela, il n'y aura pas de personne. Et voilà pourquoi une même nature divine, parce qu'elle peut et doit être ainsi possédée par trois, nous donne trois Personnes ; tandis que la nature humaine dans le Christ n'existant point ainsi possédée, en dehors de la Personne du Verbe, ne forme point par elle-même une personne, mais appartient à la Personne du Verbe ; car il n'importe

à la raison de personne qu'il s'agisse d'un être n'ayant qu'une seule nature intellectuelle ou raisonnable; il suffit qu'il soit seul, — au sens expliqué, — dans le fait de posséder quelque nature de cet ordre : avec ceci toutefois que dans le cas de la possession de deux natures, la personne se désignera ou se qualifiera par la nature supérieure, non par la nature inférieure : et celle-ci sera admise au *consortium* de la nature supérieure dans la même personne.

« Exister par soi, séparément » (au sens expliqué ; et nous avons vu que c'étaient les termes mêmes de saint Thomas à l'*ad 3um* de l'article que nous venons de lire), « dans une nature intellectuelle ou raisonnable », — voilà donc ce qui constitue la personne. C'est ce qu'on a voulu traduire d'un seul mot, quand on a dit que le propre de la personne est de « subsister » ou d'être une « subsistence » dans une nature raisonnable ou intellectuelle. Il semble, après cela, bien difficile de séparer, dans le concept de la personne, l'idée de subsistence de l'idée d'existence. Il est essentiel à la personne, nous venons de le dire, de *subsister*. Or, subsister n'est rien autre qu'exister d'une certaine manière, c'est-à-dire « par soi, séparément», au sens expliqué. Et donc c'est *par son mode d'existence* que la personne ou la subsistence se fixe. *Exister par soi dans une nature raisonnable*, voilà la personne. Dès lors, comment concevoir la subsistence, et, donc, la personne, indépendamment de l'existence, et qui serait à l'existence ce que la puissance est à l'acte, ainsi que parfois on s'en explique? La subsistence est une certaine existence, non une existence quelconque, car une chose peut exister sans subsister, mais une existence indépendante, qui fait qu'on est seul (au sens expliqué) dans une nature donnée. C'est l'existence séparée (toujours au sens expliqué). Mais c'est une existence. Elle consiste dans un certain fait d'exister. La subsistence est l'existence par soi ; elle est constituée par le fait d'exister ainsi. Et quand le fait d'exister ainsi est celui d'une nature raisonnable ou intellectuelle, on a la personne.

Il est très vrai que l'on doit plutôt dire que ce n'est pas la nature qui existe, mais le suppôt ou la personne ; et, à ce

titre, l'existence ou l'acte d'être est reçu dans le suppôt ou la personne par l'intermédiaire de la nature qui fait qu'un être est, au sens de principe formel. Et c'est en ce sens, nous l'avons vu, que saint Thomas définissait le suppôt, et, par conséquent, aussi la personne, *un tout qui a la nature comme partie formelle et perfective de lui-même*. Nous devons donc, dans le suppôt ou la personne, distinguer le tout, la nature et l'existence. La nature et l'existence sont dans le tout qui les porte et qui est dénommé par elles. Car, par la nature, nous disons, par exemple, qu'il est homme ; et par l'existence, nous disons qu'il est. Mais lui, sous sa raison de *lui*, qu'est-il ? Nous ne pouvons point répondre par l'homme ou par l'existence. Car tout homme n'est pas lui ; et lui-même peut ne pas exister. Que sera-t-il donc, sous sa raison de *lui?* Il sera ce quelque chose qui est constitué lui-même par le fait qu'il a ou qu'il est conçu en fonction d'avoir, dans telle nature, dans la nature humaine, par exemple, l'être qui est celui de cette nature ou qu'apporte cette nature quand ses principes sont réalisés, mais en propre ou de telle sorte qu'il existe seul (au sens expliqué) dans cette nature. Nous retrouvons donc ici, et toujours, dans le concept de la personne, le fait de l'existence séparée ou par soi et en seul, au sens expliqué. Il est donc vrai que nous disons de tout l'individu qu'il est *homme* et qu'il *existe*, et que lui-même n'est pas le fait d'être homme, car d'autres que lui le sont, ni le fait d'exister, car il peut ne pas exister ; mais nous disons aussi qu'il est *lui*, parce que, parmi tous ceux qui existent ou peuvent exister comme hommes, il a ou avait ou aurait une existence propre, possédant cette nature en seul (toujours au sens expliqué). Si donc il n'est pas essentiel à l'individu d'exister, il lui est essentiel cependant d'exister séparément. Et donc bien qu'il soit le suppôt ou le sujet qui a l'existence, comme il a aussi la nature, l'existence qu'il a dans cette nature ou avec cette nature et par cette nature, le constitue lui-même du fait qu'elle est une existence par mode de subsistence, ou une existence possédée en seul, au sens que nous avons expliqué.

Non seulement nous trouvons, dans la lettre même du texte

de saint Thomas, la notion exacte de la personne; mais nous y trouvons aussi, expressément, l'explication de l'adage fameux, que la personnalité appartient à la dignité, que c'est même ce qui constitue la dignité par excellence. Ici encore, saint Thomas ramène le tout au fait d'*exister par soi.* « La personnalité, nous a-t-il dit, appartient pour autant à la dignité et à la perfection d'une chose qu'il appartient à la dignité et à la perfection de cette chose, d'exister par soi ; car c'est cela qu'on entend dans le nom de *personne* ». Nous pourrions dire, résumant toute la doctrine de la personne dans un seul mot, que ce qui constitue la personne, c'est le *soi. Être soi,* avoir un être à soi, s'appartenir, ne pas être d'un autre ou à un autre, n'avoir pas raison de partie, être un tout indépendant, *exister par soi,* — car il faut toujours revenir à cette formule si précise et si pleine de saint Thomas, — voilà l'être même de la personne, dès qu'il s'agit d'une existence par soi dans une nature raisonnable ou intellectuelle. Lors donc qu'on dit : être une personne est une dignité ou une grande chose; cela revient à dire qu'être soi ou exister par soi est une grande chose. Et cela est très vrai, si ce qu'on est soi-même est une grande chose, en effet. Mais si en dehors de soi ou au-dessus de soi, il est chose plus grande, être soi ne sera pas chose plus grande que si n'étant pas soi on *était* cette chose plus grande. Car la dignité ou la grandeur se mesure, non pas au fait d'être soi — tout être, en effet, existant en lui-même et distinctement de tout autre, même dans la nature la plus infime, est soi, en quelque manière, pourvu qu'on n'implique pas dans ce mot la raison de conscience qui n'appartient qu'à la nature raisonnable, — mais au fait d'appartenir à un degré supérieur dans l'échelle des êtres. Et, précisément, *le degré se mesure à la nature.* Par conséquent, un être de nature inférieure, même s'il est lui, sera d'une dignité inférieure à ce qui sera d'un être supérieur, même s'il est dans cet être à titre de partie. Le fait donc d'exister par soi, même dans une nature raisonnable, c'est-à-dire d'être une personne, ne constitue pas une dignité absolue. Ce n'est qu'une dignité relative et qui dépend de la dignité même de la nature en laquelle on est soi. Que si une

nature raisonnable d'ordre inférieur, à l'état concret, peut exister en un être d'une nature supérieure, surtout si cet Être n'est pas autre que Dieu Lui-même, il devient évident que bien loin de perdre en dignité au fait de ne pas constituer un être indépendant ou un être qui serait soi dans l'ordre inférieur, elle acquiert la dignité même de Dieu en devenant à Lui, en devenant personnellement quelque chose de Lui.

On voit dès lors ce qu'il faut penser de la question posée par les auteurs qui se demandent si la personne ajoute quelque chose à la nature et ce qu'est ce quelque chose. En un sens, la personne n'ajoute rien à la nature, en fait de perfection ; puisque toute la perfection de la personne dépend de la nature : c'est parce qu'elle est le fait d'*être soi dans telle nature*, humaine, angélique, ou divine, que la personne est de telle perfection ou de telle dignité. Et la raison en est toute simple. Saint Thomas nous l'a donnée, quand il a défini la personne *un tout dont la nature est la partie formelle et perfective.* S'il est d'autres perfections en plus de la nature essentielle, elles sont d'ordre accidentel, et dépendent, elles aussi, de la nature, lui demeurant toujours proportionnées. Il s'agit là, bien entendu, de la personne correspondante à la nature. Car si nous supposons une nature existant dans un tout de nature supérieure, ce tout de nature supérieure, qui aura sa perfection à lui en raison de sa nature supérieure, communiquera, du même coup, à la nature inférieure qu'il se sera unie et qui appartiendra à sa personne, une perfection proportionnée. On voit donc en quel sens on peut dire que la personne n'ajoute rien à la perfection de la nature ; et en quel sens elle peut ajouter à cette perfection dans des proportions qui iront jusqu'à l'infini.

Il est clair aussi que lorsque nous disons que la personne n'ajoute rien, en fait de perfection, à la nature, nous ne supposons pas la nature à l'état d'abstraction ou de pure possibilité ; car, dans ce cas, nous dirions que la personne ajoute, au sens que nous avons expliqué, l'existence ; et l'existence est l'actuation de la nature ou sa perfection dernière. Nous supposons la nature à l'état concret ou à l'état de nature existante.

A la nature ainsi comprise, la personne n'ajoute, comme nous l'avons vu, que la modalité du *par soi*. Et nous avons vu que ceci n'était qu'une perfection très relative. Car il peut être bien meilleur pour une nature d'exister en un autre que d'exister par soi. Nous verrons même, plus loin (q. 17), que dans le cas, d'ailleurs le seul réalisé, de la nature humaine existant dans le Verbe de Dieu, l'être d'existence de cette nature n'est pas autre que l'être d'existence du Verbe; ce qui nous transporte à des hauteurs infinies dans l'ordre de l'excellence et de la dignité.

Plusieurs des remarques qui viennent d'être faites, à la suite de l'article de saint Thomas qui avait été lu, réapparaîtront formulées par saint Thomas lui-même dans l'article qui va suivre, et qui complète, en effet, en la précisant encore, la doctrine du précédent. Mais, avant de venir à la lettre de ce nouvel article, il ne sera pas sans intérêt de jeter un coup d'œil rapide sur la grande hérésie qui se rapporte à tous les deux et qui est le nestorianisme.

Nestorius soutint qu'il y avait, en Jésus-Christ, deux personnes parfaitement distinctes, un homme, fils de Marie, qu'on pouvait appeler Christ, Seigneur, et même, en un sens (par adoption), fils de Dieu; et puis, la Personne du Verbe, Fils éternel de Dieu, et Dieu comme son Père. Ces deux personnes étaient unies en Jésus-Christ par un lien d'affection mutuelle, très intime, et, de tout temps, depuis la conception de l'homme dans le sein de Marie, jusque pour l'éternité, indissoluble.

Telle est, en quelques mots, l'hérésie de Nestorius. Il est intéressant d'assister à son origine, d'en suivre les développements, et de voir comment elle finit.

Elle avait été préparée par toutes les erreurs précédentes, relatives à l'humanité ou à la divinité de Jésus-Christ, mais surtout par l'apollinarisme et par le criticisme de l'école d'Antioche, personnifié en Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste. — Apollinaire, fils d'un autre Apollinaire, qui, après avoir enseigné la grammaire à Béryte, puis à Laodicée, en Syrie, y fut prêtre, de lecteur de Laodicée dont l'évêque,

Georges, l'avait excommunié, lui et son père, sans qu'on en sache le motif, devint évêque de cette ville en 362. Les deux Apollinaires, après l'excommunication de leur évêque, s'étaient publiquement déclarés pour Athanase et pour le concile de Nicée. En 374, saint Jérôme vint étudier près du nouvel évêque. Mais, peu après, la doctrine de ce dernier commença à inquiéter l'orthodoxie. Il fut condamné à Rome, sous le pape Damase (377, 382), à Antioche (378) et au concile œcuménique de Constantinople (381). Il dut mourir en 392. Il a écrit beaucoup; mais il nous reste peu de lui; et ce n'est qu'en tâtonnant qu'on peut lui restituer certains livres qui avaient été publiés sous d'autres noms. Son enseignement sur l'union du Logos ou du Verbe au corps et à l'âme du Christ a été le premier avant-coureur du nestorianisme. Il devait être aussi l'avant-coureur de l'eutychianisme. Nous exposerons sa doctrine plus loin, à propos de l'âme et du corps du Christ.

Diodore de Tarse avait été fait évêque de cette ville en 378. Il dut mourir en 394. Il avait étudié à Athènes, en même temps que saint Basile, et ouvrit à Antioche, sa ville natale, une école fameuse, où il eut pour disciples saint Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste. Plus encore qu'Apollinaire, qu'il a combattu, il pose les prémisses du nestorianisme. Son crédit avec son œuvre ne devaient pas survivre au concile d'Éphèse. Il avait été, comme Apollinaire, du reste, un ardent défenseur de la foi de Nicée. Il semblerait, d'après cela, que le nestorianisme a eu sa première source dans une réaction contre Arius, poussée jusqu'à l'extrême.

Théodore de Mopsueste était né à Antioche, vers 350; il fut fait prêtre, en 383; puis, en 386, il se retire à Tarse, auprès de Diodore, jusqu'au jour (392), où il est fait évêque de Mopsueste en Cilicie. Il devait y résider trente-trois ans. En 428, Nestorius, allant prendre possession de son siège, à Constantinople, le vint visiter. Il mourut cette année même, à la veille de la condamnation de Nestorius, sans que le moindre soupçon planât sur sa foi. Mais, comme pour Diodore, son crédit et son œuvre sombrent avec le nestorianisme, encore que le concile d'Éphèse n'ait pas voulu prononcer le nom de Théodore. Pour-

suivi par les catholiques et par les monophysites, il devait être condamné, au sixième siècle, par Justinien et par le cinquième Concile. Saint Thomas n'hésite pas, dans la *Somme contre les Gentils*, livre IV, ch. XXXIV, à mettre Théodore de Mopsueste sur le même pied que Nestorius et à faire de celui-ci son disciple, *ejus sectator*. Théodore avait composé de nombreux commentaires sur l'Écriture Sainte. Plusieurs nous restent encore. Il a beaucoup écrit contre Arius et surtout contre Apollinaire. Nicéen convaincu, Théodore, comme Apollinaire, cherche à résoudre la question Christologique, l'union du Logos ou du Verbe personnel et de l'humanité de Jésus, qu'il croit *personnelle aussi;* et il pense trouver la solution dans une union morale. Nestorius ne devait pas dire autre chose.

L'erreur de Théodore de Mopsueste fût, peut-être, demeurée longtemps ignorée, ou eût passé inaperçue et se fût glissée plus insensiblement et plus pernicieusement dans les âmes, si la vanité et la perversité de Nestorius ne l'avaient révélée au grand jour et n'avaient donné, par conséquent, à la vérité catholique l'occasion de s'affirmer hautement. — Nestorius († 440) était né à Germanicia, en Syrie. Il vint, fort jeune, à Antioche, y entra dans un couvent, puis fut fait diacre et prêtre de la cathédrale de cette ville. En 428, il fut nommé à l'évêché de Constantinople. Il montra, dès l'abord, un zèle intempestif contre les hérétiques; et, quelques mois après, il était un sujet de scandale par la manière dont il fit prêcher et soutint son ami, le prêtre Anastase, venu avec lui d'Antioche. Ce prêtre attaqua publiquement, dans un sermon, le titre de Θεοτόκος, *Deipara*, *Mère de Dieu*, donné à la T. S. Vierge Marie. Marie n'était pas mère de Dieu; elle était mère d'un homme, mère du Christ, qui était un homme dans lequel Dieu habitait comme dans son temple, mais qui n'était pas Dieu. Saint Cyrille d'Alexandrie, évêque depuis 412, eut bientôt connaissance de ce scandale. Immédiatement, il le dénonça à la cour, à l'Église. Il écrivit au pape Célestin Ier une lettre magnifique; et lui envoya le dossier de l'affaire. En août 430, le pape tint à Rome un concile qui approuva la doctrine de saint Cyrille et menaça Nestorius de l'excommunication et de la déposition, s'il ne se rétrac-

tait par écrit, dans l'espace de dix jours. Saint Cyrille fut chargé de l'exécution du décret. C'est ici que se placent les douze anathématismes de saint Cyrille, qui allaient amener une scission entre lui et Jean d'Antioche. Celui-ci voulait bien agir dans le sens du décret du pape; mais il ne voulait pas des anathématismes de saint Cyrille, qu'il accusait d'erreur.

Le troisième concile œcuménique fut réuni à Éphèse. Après avoir attendu depuis le jour de la Pentecôte, on ouvrit les séances le 22 juin 431. Ce jour même, conformément à la sentence du pape, Nestorius fut excommunié et déposé. Ce fut au soir de ce jour que le peuple d'Éphèse accompagna en triomphe les Pères du concile, portant des flambeaux en témoignage de satisfaction et de joie. Le concile fut cependant troublé et même interrompu par les machinations des nestoriens. Jean d'Antioche, égaré par son amitié pour Nestorius et son antipathie à l'endroit de saint Cyrille, refusa de se joindre aux Pères du concile, même après son arrivée à Ephèse déjà en retard de six jours. Il tient un conciliabule, où la mesure prise contre Nesrius est rapportée. La seconde session ne peut s'ouvrir que le 10 juillet. Le concile se termine le 31 juillet (31 août?), après la septième session. Mais son acceptation à Constantinople ne se fit qu'après les plus grandes difficultés. On en vint jusqu'à emprisonner saint Cyrille. Cependant, la paix finit par se rétablir. Nestorius fut chassé et relégué dans un monastère, près d'Antioche (25 oct. 431). Le 30 octobre, saint Cyrille rentrait à Alexandrie, reçu par les acclamations de tout son peuple. Nestorius continua cependant d'avoir des partisans. Ils étaient grossis de tous les ennemis de saint Cyrille, parmi lesquels on regrette de trouver Théodoret de Cyr. Il était né à Antioche (393). Il avait été disciple de Théodore de Mopsueste. En 423, il était élevé sur le siège de Cyr dans la Syrie Euphratésienne. C'est là qu'il devait mourir (458), après un épiscopat de trente-cinq années consacrées à l'administration la plus zélée et la plus éclairée de 800 villages de ce très pauvre diocèse, en même temps qu'à la composition de ses livres : les violences de la polémique et d'une polémique erronée jetèrent quelque ombre sur cette belle vie. C'est en 430 qu'il fut engagé par l'évêque

Jean d'Antioche dans la lutte contre saint Cyrille d'Alexandrie sur la question nestorienne, lutte passionnée, où Théodoret, fidèle à la Christologie de Théodore de Mopsueste et de la « nouvelle école » antiochienne, croit combattre l'apollinarisme en combattant l'union hypostatique des Alexandrins. Il ne pose les armes qu'en 435, malgré lui et forcé par Jean d'Antioche qui s'était réconcilié avec saint Cyrille, après les explications de ce dernier. En cette même année (435), Nestorius fut exilé en Égypte, où il mourut vers 440, dans la misère. Les nestoriens continuèrent à intriguer encore pendant quelque temps; mais bientôt toute l'attention des esprits fut absorbée par la grande controverse monophysite, qui amena la formule définitive du concile de Constantinople (553), évitant, par l'*union hypostatique* et le dualisme de Nestorius et le monisme d'Eutychès.

C'est de cette union *hypostatique*, que saint Thomas va s'occuper à l'article qui suit.

Article III.

Si l'union du Verbe incarné s'est faite dans le suppôt ou dans l'hypostase?

Trois objections veulent prouver que « l'union du Verbe incarné ne s'est point faite dans le suppôt ou dans l'hypostase », bien qu'elle se soit faite, comme il a été dit, dans la Personne. — La première en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans l'*Enchiridion* (ch. xxxv, xxxviii) : *Le seul et même Fils de Dieu est l'un et l'autre* », c'est-à-dire Dieu et homme, « *par sa substance divine et humaine; mais Il est autre chose comme Verbe, et autre chose comme homme.* Pareillement aussi, saint Léon, pape, dit, dans sa lettre *à Flavien : L'une de ces deux choses éclate dans les miracles; l'autre succombe sous les injures.* Mais, où l'on a autre chose et autre chose, on a différence de suppôt. Donc l'union du Verbe ne s'est pas faite dans le suppôt ». — La seconde objection déclare que « l'hypostase n'est pas autre chose que *la substance particulière*, comme

le dit Boèce, au livre *des Deux natures* (ch. III). Or, il est manifeste que dans le Christ il y a une autre substance particulière, outre l'hypostase du Verbe, savoir le corps et l'âme et le composé qui en résulte. Donc, dans le Christ, il y a une autre hypostase, outre l'hypostase du Verbe ». — La troisième objection fait remarquer que « l'hypostase du Verbe n'est point contenue dans un certain genre, ni sous une certaine espèce, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 3, art. 5; q. 30, art. 4, *ad 3um*). Or, le Christ, selon qu'Il s'est fait homme, est contenu sous l'espèce humaine. Saint Denys dit, en effet, au chapitre I des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 2) : *Il s'est limité à notre nature, Celui qui dépasse plus que substantiellement tout ordre selon toute nature.* D'autre part, Il n'est pas contenu sous l'espèce humaine, à moins qu'il ne soit une certaine hypostase de cette espèce humaine. Et, par conséquent, dans le Christ, il est une autre hypostase outre l'hypostase du Verbe de Dieu; ce qui nous ramène à la même conclusion que tout à l'heure ».

L'argument *sed contra* apporte le texte formel de « saint Jean Damascène », où il est « dit, au livre III de *la Foi orthodoxe* (ch. IV) : *En Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous reconnaissons deux natures, et une seule hypostase* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « quelques-uns, ignorant le rapport de l'hypostase à la personne, bien qu'ils concédassent dans le Christ une seule Personne, affirmèrent cependant une autre hypostase pour Dieu et une autre hypostase pour l'homme, comme si l'union s'était faite dans la Personne, non dans l'hypostase ». Nous reviendrons sur cette erreur, à l'article 6. Saint Thomas déclare ici que « sa fausseté se montre par un triple chef. — Premièrement, du fait que la personne n'ajoute à l'hypostase qu'une détermination de nature, savoir la nature raisonnable, selon que Boèce dit, au livre *des Deux natures* (ch. III, IV), que la personne est *la substance individuée d'une nature raisonnable*, Et, par suite, c'est la même chose d'attribuer une hypostase propre à la nature humaine dans le Christ et de lui attribuer une personne propre. Ce qu'ayant compris, les Pères condamnèrent l'un et l'autre dans le cinquième Concile, célébré à Constantinople

(553), en disant : *Si quelqu'en s'efforce d'introduire dans le Christ deux subsistences ou deux personnes, que celui-là soit anathème : la Trinité sainte, en effet, n'a pas reçu une addition de personne ou de subsistence, quand s'est incarné l'un des trois de la Sainte Trinité, le Verbe de Dieu.* Or, la *subsistence* est la même chose que la chose subsistante, ou la chose qui subsiste; ce qui est le propre de l'hypostase, comme on le voit par Boèce, au livre des *Deux natures* » (ch. III). Le mot latin *subsistentia* n'est que la traduction du mot grec ὑποστάσις, gardé tel quel dans le mot *hypostase*.

« Secondement, parce que si l'on accorde que la personne ajoute quelque chose en plus de l'hypostase, en quoi l'union ait pu se faire, ce n'est rien d'autre qu'une propriété appartenant à la dignité, selon que d'aucuns disent que la personne est *une hypostase qui se distingue par une propriété appartenant à la dignité* (cf. S. Bonaventure, I, livre des *Sentences*, dist. XXIII, q. I. art. I). Si donc l'union a été faite dans la Personne et non dans l'hypostase, il s'ensuivra que l'union n'aura été faite que selon une certaine dignité », et, par suite, nous aurons une union d'ordre moral, non d'ordre physique ou métaphysique et souverainement réel. « Et c'est ce qui est condamné par saint Cyrille, avec l'approbation du concile d'Éphèse, par ces paroles · Si quelqu'un, dans le Christ divise les subsistences » (les hypostases) « après l'union, ne les unissant que par la conjonction qui est selon la dignité, ou l'autorité, ou selon la puissance, et non point plutôt par le concours selon l'union naturelle (en grec τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν), qu'il soit anathème ». — On voit, ici, dans ce beau mot de saint Cyrille, l'origine des fausses interprétations monophysites. L'union naturelle ou physique, dont parle saint Cyrille, s'oppose à l'union seulement morale, mais ne s'entend pas de la nature au sens proprement dit : l'être d'hypostase, distinct de l'être de nature, est souverainement réel, lui aussi, puisque nous sommes ici en plein être d'existence.

« Troisièmement, parce que ce n'est qu'à l'hypostase que l'on attribue les opérations et les propriétés de la nature et aussi les choses qui appartiennent à la raison de la nature

prise d'une façon concrète : nous disons, en effet, que *cet homme* raisonne, et est risible, et est un animal raisonnable. Et c'est pour cette raison que *cet homme* est dit être un *suppôt* (en latin *suppositum, qui est placé dessous*), parce qu'il est *supposé* » (ou placé dessous) aux choses qui appartiennent à l'homme, recevant ou portant leur attribution, leur appellation »; et d'ailleurs le mot latin *suppositum* n'est que la traduction littérale du mot grec ὑποστάσις. « Si donc il y a une autre hypostase dans le Christ, outre l'hypostase du Verbe, il s'ensuivra que de quelque autre que du Verbe se vérifieront les choses qui sont de l'homme, par exemple, d'être né de la Vierge, d'avoir souffert, d'avoir été crucifié et enseveli. Et cela encore a été condamné avec l'approbation du concile, par ces paroles : *Si quelqu'un attribue à deux personnes ou à deux subsistences* » (hypostases) « *les paroles qui dans les Évangiles ou dans les Écritures apostoliques ou par les Saints ont été dites du Christ ou qu'Il a dites Lui-même de Lui-même; et en applique certaines comme à l'homme en dehors de ce qui s'entend spécialement du Verbe, et d'autres comme devant être dites de Dieu seul Verbe de Dieu le Père, qu'il soit anathème* ».

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, on voit que c'est une hérésie condamnée depuis toujours, de dire que dans le Christ il y a deux hypostases ou deux suppôts, ou que l'union ne s'est point faite dans l'hypostase ou le suppôt. Aussi bien, dans le même Synode, nous lisons : *Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu le Père s'est uni à la chair selon la subsistence* » (l'hypostase) « *et que le Christ est un avec sa chair, savoir le même Dieu et homme, qu'il soit anathème* ». — On le voit, rien n'est plus précis que cette doctrine du concile d'Éphèse. C'est la doctrine expresse de l'*union hypostatique*, bien longtemps avant le cinquième concile, tenu en 553 à Constantinople.

L'*ad primum* explique comment, dans le Christ, nous pouvons dire *autre chose* et *autre chose* (*aliud* et *aliud*), sans qu'il y ait multiplicité d'hypostase. « De même que la différence accidentelle fait qu'*on est autre* (*alterum*); de même, la différence essentielle fait qu'*on est autre chose* (*aliud*). Or, il est manifeste que le fait d'*être autre*, qui provient de la différence

accidentelle peut appartenir à la même hypostase ou au même suppôt dans les choses créées, par cela que le même sujet numérique peut porter divers accidents; mais il n'arrive pas, dans les choses créées, qu'un même sujet numérique puisse subsister sous diverses essences ou natures » spécifiques. « Aussi bien, de même que ce qui est dit autre et autre, dans les créatures, ne signifie pas la diversité du suppôt, mais seulement la diversité des formes accidentelles; pareillement, que le Christ soit dit autre chose et autre chose (*aliud* et *aliud*), cela n'implique pas la diversité de suppôt ou d'hypostase, mais la diversité des natures ». Et saint Thomas apporte ce texte délicieux de « saint Grégoire de Nazianze », le théologien, qui « dit, dans sa lettre *à Chelidonius* : *Autre chose et autre chose* (*aliud* et *aliud*) *sont les choses* », les natures, « *dont le Sauveur est* » constitué; « mais il n'est pas *un autre* et *un autre* (*alius* et *alius*). *Et je dis autre chose et autre chose* (*aliud* et *aliud*) *en sens contraire de ce qui est dans la Trinité.* Là, en effet, nous disons *un autre* et *un autre* (*alius* et *alius*), *pour ne pas confondre les subsistences* » ou les hypostases; « mais non autre chose et autre chose (*aliud* et *aliud*) » à cause de l'unité de nature.

L'*ad secundum* rappelle la doctrine donnée dans l'*ad tertium* de l'article précédent. « Le mot hypostase signifie bien, en effet, une substance particulière » ou concrète et individuée, « mais non d'une façon quelconque; il la signifie selon qu'elle est dans son complément », c'est-à-dire comme étant complète et indépendante, formant un tout à part et bien à soi. « Car si elle vient en union de quelque chose de plus complet, elle n'est point dite hypostase; comme la main, ou le pied », dans l'être humain. « Et, pareillement, la nature humaine dans le Christ, bien qu'elle soit une substance particulière » ou tel corps et telle âme déterminée et le composé qui résulte des deux, « cependant parce qu'elle vient en union d'un certain être complet, c'est-à-dire du tout qu'est le Christ selon qu'Il est Dieu et homme », tout qui n'est pas seulement d'ordre moral, mais d'ordre souverainement réel, au sens physique ou même métaphysique, « elle ne peut pas être appelée hypostase ou suppôt; c'est le tout complet auquel elle

concourt qui est dit être hypostase ou suppôt ». — Nous le voyons une fois de plus. Pour saint Thomas, la raison d'hypostase, et, par suite, de personne, consiste dans le fait de constituer un tout à soi dans l'ordre de la substance réalisée.

L'*ad tertium* fait observer que « même dans les choses créées, un être singulier n'est pas mis dans le genre ou l'espèce en raison de ce qui appartient à son individuation, mais en raison de sa nature, qui est déterminée selon la forme; tandis que l'individuation est plutôt selon la matière dans les choses composées » de matière et de forme. « Nous dirons donc que le Christ est dans l'espèce humaine, en raison de la nature qu'Il a prise, non en raison d'une hypostase » humaine qu'Il aurait prise aussi.

L'union de Dieu et de l'homme, dans le Christ, se doit entendre au sens de l'union dans la Personne ou dans l'hypostase. Et cela veut dire qu'il n'y a dans le Christ, après l'Incarnation, qu'une seule Personne ou hypostase, qui est la Personne ou l'hypostase du Verbe, le Fils unique de Dieu : la nature humaine n'a point d'hypostase propre; elle a pour hypostase, l'hypostase même du Verbe de Dieu : c'est là qu'elle subsiste en union avec la nature divine qui se trouve dans la même hypostase du Verbe, avec laquelle d'ailleurs elle s'identifie dans la réalité. — Mais aussitôt une question se pose. Cette Personne ou hypostase du Verbe qui comprend maintenant en elle et la nature divine et la nature humaine, alors qu'avant l'Incarnation elle n'avait point cette nature humaine, comment devrons-nous la concevoir : sera-t-elle quelque chose de simple ou quelque chose de composé? — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si la Personne du Christ est composée?

Trois objections veulent prouver que « la Personne du Christ n'est pas composée ». — La première arguë de ce que

« la Personne du Christ n'est pas autre chose que la Personne ou l'hypostase du Verbe, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. 2 et 3). Or, dans le Verbe, la Personne n'est pas autre chose que la nature; comme on le voit par ce qui a été dit dans la Première Partie (q. 39, art. 1). Puis donc que la nature du Verbe est simple, comme il a été montré dans la Première Partie (q. 3, art. 7), il est impossible que la Personne du Christ soit composée ». — La seconde objection dit que « toute composition résulte de parties. Or, la nature divine ne peut pas avoir la raison de partie; car toute partie a raison de chose imparfaite. Donc il est impossible que la Personne du Christ soit composée de deux natures ». — La troisième objection invoque ce principe, que « ce qui se compose de plusieurs paraît être homogène à ses parties; c'est ainsi que de corps ne résulte, comme composé, qu'un corps. Si donc il se trouve dans le Christ quelque chose qui soit un composé des deux natures, ce quelque chose ne sera pas une Personne, mais une nature. Et, par suite, l'union, dans le Christ, aura été faite dans la nature; ce qui est contraire à ce qui a été déjà dit » (art. 1).

L'argument *sed contra* apporte le mot formel de « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (*de la Foi orthodoxe*, ch. IV) : *Dans le Seigneur Jésus-Christ, nous reconnaissons deux natures, mais une seule hypostase, composée de l'une et de l'autre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « la Personne ou l'hypostase du Christ peut se considérer d'une double manière. — D'abord, selon ce qu'elle est en elle-même » ou selon son être à elle. « Et, de ce chef, elle est entièrement simple comme, du reste, la nature du Verbe », à laquelle elle s'identifie entièrement dans la réalité. — « D'une autre manière, selon la raison de personne ou d'hypostase, à laquelle il appartient de subsister en une nature donnée », ou sous sa fonction de suppôt, portant en soi telle nature. « De ce chef, la personne du Christ subsiste en deux natures. Il suit de là que bien qu'il n'y ait qu'un seul être subsistant » ou un seul suppôt qui subsiste, « il y a deux raisons de subsis-

ter »; car autre est la fonction de subsister en la nature divine, si l'on peut ainsi dire, et autre la fonction de subsister en la nature humaine. C'est la même qui subsiste; mais avec deux rôles différents. « Et, à ce titre, la Personne est dite composée, en ce sens qu'un même suppôt subsiste en deux » natures. — La nature humaine n'apporte point au Verbe de Dieu une nouvelle subsistence, ou une nouvelle hypostase : elle est, au contraire, admise à la subsistence ou à l'hypostase du Verbe. Mais, par le fait même de cette admission, il s'ensuit que, désormais, le Verbe, qui ne subsistait que dans la nature divine, subsiste aussi dans la nature humaine : et, pour autant, nous dirons qu'il y a en Lui, maintenant, une double raison de subsister, bien que Celui qui subsiste dans les deux natures reste en Lui-même entièrement simple et parfaitement un. Il est le même tout qui existe à son compte ou par soi ; mais maintenant Il existe à son compte ou par soi, et comme Dieu et comme homme.

« Et, par là, déclare saint Thomas, la première objection se trouve résolue. »

L'*ad secundum* fait observer que « cette composition de la Personne, tirée des deux natures, n'est point dite se trouver en raison des parties, mais plutôt en raison de ce qu'il y a un nombre ; c'est ainsi que tout ce en quoi conviennent deux choses peut être dit composé de ces choses ». Mais, on le voit, le sens du mot composé est ici très large. Il ne s'ensuit pas, d'une composition ainsi entendue, que la nature divine ait la raison de partie. Il s'ensuit seulement qu'elle fait nombre avec la nature humaine dans la personne du Christ subsistant dans l'une et dans l'autre.

L'*ad tertium* dit que « dans toute composition on ne vérifie point cela, que ce qui est composé soit homogène aux parties qui le composent, mais seulement dans les parties du continu; car le continu ne se compose que de continus. Mais l'animal est composé de l'âme et du corps, dont ni l'une ni l'autre n'est animal ».

La Personne du Christ, en tant qu'elle est la Personne de

Verbe, qui subsiste tout ensemble dans la nature divine et dans la nature humaine, n'est aucunement composée. Mais le Christ, en tant qu'Il est la Personne du Verbe subsistant dans ces deux natures, est quelque chose de composé; car Il est Dieu et homme tout ensemble. Comme nous l'avons déja noté, il n'y a qu'un seul et même Être, ayant raison de Personne ou d'hypostase, c'est-à-dire, qui existe à son compte ou pour soi; mais tandis qu'auparavant Il n'existait ainsi que dans la nature divine ou comme Dieu, désormais Il existe de la sorte, aussi, comme homme, dans la nature humaine qu'Il s'est unie : et, à ce titre, nous disons qu'Il est composé, bien qu'il demeure en Lui-même ou selon qu'Il est celui qui existe ainsi à son compte et pour soi dans ces deux natures, souverainement simple. — « De ce que nous avons établi jusqu'ici, il est donc manifeste », comme s'exprime saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. XXXVII, « que dans le Christ il n'y a qu'une seule Personne, conformément à ce que la foi nous enseigne, et qu'il y a deux natures ; contrairement à ce que Nestorius et Eutychès affirmèrent. — Mais », poursuit le saint Docteur, au même endroit, « parce que ceci paraît étranger à ce que la raison naturelle expérimente, il s'en trouva, parmi ceux qui vinrent après, qui affirmèrent le sentiment que voici, au sujet de l'union. Parce que de l'union de l'âme et du corps est constitué l'homme, et que de *cette* âme et de *ce* corps est constitué *cet* homme, qui désigne l'hypostase et la personne, voulant éviter d'être contraints de mettre dans le Christ quelque autre hypostase ou personne en plus de l'hypostase ou de la Personne du Verbe, ils dirent que l'âme et le corps ne furent pas unis dans le Christ et qu'il n'est pas résulté d'eux une substance ; et par là, ils voulaient éviter l'hérésie de Nestorius. D'autre part, comme il paraît impossible qu'une chose soit substantielle pour quelqu'un et qu'elle ne soit pas de sa nature, qu'il avait auparavant, sans qu'il y ait changement en lui, que cependant le Verbe est absolument immuable, de peur d'être contraints d'admettre que l'âme et le corps assumés appartiennent à la nature du Verbe, qu'Il a de toute éternité, ils dirent que le Verbe prit l'âme humaine et

le corps d'une manière accidentelle, comme l'homme prend un vêtement, voulant par là exclure l'erreur d'Eutychès ». — Nous retrouverons bientôt, ici, dans la *Somme théologique*, à l'article 6, une allusion à ce même sentiment, que saint Thomas touchait dans la *Somme contre les Gentils*. Et il s'agit, précisément, d'écarter la double erreur qu'il implique : l'une, consistant à affirmer que dans le Christ, le corps et l'âme n'auraient pas été unis comme ils le sont en chacun de nous; l'autre, disant que, même dans leur union au Verbe, il ne faudrait parler que d'union accidentelle. — Le second point fera l'objet de l'article 6; le premier est examiné dans l'article qui suit.

Article V.

Si, dans le Christ, il y a eu l'union de l'âme et du corps?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ, il n'y a pas eu l'union de l'âme et du corps ». — La première dit que « de l'union de l'âme et du corps en nous est causée la personne ou l'hypostase de l'homme. Si donc l'âme et le corps furent unis dans le Christ, il s'ensuit qu'il y aura eu, de leur union, une hypostase constituée. D'autre part, ce n'est pas l'hypostase du Verbe qui est éternelle. Donc, dans le Christ, il y aura une personne ou hypostase outre l'hypostase du Verbe. Ce qui est contraire à ce que nous avons dit précédemment ». On le voit, c'est la raison même des tenants de l'erreur mentionnée tout à l'heure, présentée ici avec toute la rigueur de son apparente vérité. — La seconde objection déclare que « de l'union de l'âme et du corps est constituée la matière de l'espèce humaine. Or, saint Jean Damacène dit, au livre III (*de la Foi orthodoxe*, ch. III), *qu'en Notre-Seigneur Jésus-Christ, il n'y a pas à parler d'espèce commune*. Donc en Lui il n'y a pas eu composition de l'âme et du corps ». — La troisième objection fait observer que « l'âme n'est jointe au corps, que pour le vivifier. Or, le corps du Christ pouvait être vivifié par le Verbe de Dieu Lui-même, qui est la source et le

principe de la vie. Donc, dans le Christ, il n'y a pas eu l'union de l'âme et du corps ».

L'argument *sed contra* oppose que « le corps n'est dit animé qu'en raison de l'union de l'âme. Or, le corps du Christ est dit animé; selon cette parole que l'Église chante (dans l'office de la Circoncision, ant. 1re des Laudes) : *Prenant un corps animé, Il a daigné naître de la Vierge.* Donc, dans le Christ, il y a eu l'union de l'âme et du corps ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le Christ est dit homme dans un sens univoque avec les autres hommes, comme étant de la même espèce, selon cette parole de l'Apôtre, *aux Philippiens*, ch. II (v. 7) : *Devenu semblable aux hommes.* Or, il appartient à la raison de l'espèce humaine, que l'âme soit unie au corps : la forme, en effet, ne constitue l'espèce si ce n'est par cela qu'elle est l'acte de la matière; et c'est là ce à quoi se termine la génération, par laquelle la nature entend réaliser l'espèce. Il est donc nécessaire de dire que dans le Christ l'âme a été unie au corps; et le contraire est hérétique, comme dérogeant à la vérité de l'humanité du Christ ». — Pour que le Christ soit vraiment homme comme nous, il faut qu'en Lui, comme en nous, l'âme soit la forme et l'acte du corps, donnant au corps d'être ce qu'il est, c'est-à-dire un corps humain constituant avec elle et par elle le tout spécifique qui est la nature humaine. Aucun doute ne saurait être possible là-dessus, sans mettre en cause la vérité même du mystère de l'Incarnation.

L'*ad primum* explique qu' « ils furent mus par cette raison, ceux qui nièrent l'union de l'âme et du corps dans le Christ, afin de ne pas être contraints à mettre dans le Christ une nouvelle personne ou une nouvelle hypostase; car ils voyaient qu'en ceux qui sont de purs hommes, par l'union de l'âme au corps est constituée la personne. — Mais, observe saint Thomas, ceci arrive en ceux qui sont de purs hommes, parce que l'âme et le corps s'unissent en eux de telle sorte qu'ils existent par soi » ou séparément et formant un tout à part. « Dans le Christ, au contraire, ils s'unissent l'un à l'autre comme adjoints à un autre qui est principal et qui subsiste dans la nature com-

posée par eux. Et c'est pourquoi de l'union de l'âme et du corps dans le Christ n'est pas constituée une nouvelle hypostase ou une nouvelle personne; mais le tout conjoint advient à la Personne ou à l'hypostase qui préexistait ». Ainsi donc, l'âme et le corps sont unis entre eux pour former par leur union la nature humaine; mais ils ne sont pas en eux-mêmes, ils sont dans le Christ, c'est-à-dire dans le Verbe de Dieu qui existait auparavant sans eux, et qui, maintenant existe aussi en eux ou dans la nature qu'ils constituent unis ainsi entre eux en Lui. « Et il ne suit pas de là, ajoute saint Thomas, que l'union de l'âme et du corps », parce qu'elle aboutit à former un *tout* qui n'existe pas en lui-même, comme chez nous, mais que existe dans un tout supérieur qui est celui du Christ, « soit d'une moindre efficace dans le Christ que chez nous ». Elle est, au contraire, bien plus parfaite, en raison même de cela. « C'est qu'en effet l'adjonction à quelque chose de plus noble n'enlève point la vertu ou la dignité, mais l'augmente : telle l'âme sensitive, qui, dans les animaux, constitue l'espèce, parce qu'elle est considérée comme la dernière forme; et non pas dans les hommes, bien qu'en eux elle soit plus noble et d'une vertu plus grande, à cause de l'adjonction d'une autre perfection ultérieure et plus noble qui est celle de l'âme raisonnable, ainsi qu'il a été déjà dit plus haut » (art. 2, *ad 2um*) : l'âme sensitive, dans l'homme, ne perd rien de la perfection qu'elle a dans l'animal, où elle a la raison de forme dernière et qui fixe l'espèce, bien que dans l'homme elle n'ait point cette raison-là; parce que dans l'homme elle est unie à une forme supérieure qui la fait participer à sa dignité et à son excellence. De même, dans le Christ : parce que le corps et l'âme sont admis à l'être personnel du Verbe de Dieu, leur vertu naturelle qui les fait s'unir l'un à l'autre pour constituer la nature humaine s'en trouve fortifiée et perfectionnée en proportion.

L'*ad secundum* dit que « cette parole de saint Jean Damascène », citée dans l'objection, « peut s'entendre d'une double manière. — D'abord, en l'appliquant à la nature humaine. La nature humaine, en effet, n'a point la raison d'espèce commune selon qu'elle est dans un seul individu, mais selon

qu'elle est abstraite de tout individu et en tant qu'elle est l'objet de la contemplation toute pure, ou encore, selon qu'elle est dans tous les individus. Or, le Fils de Dieu n'a point pris la nature humaine selon qu'elle est dans la seule considération de l'intelligence; car de la sorte Il n'eût point pris la chose elle-même ou la réalité de la nature humaine », selon qu'elle existe réellement dans la nature des choses. « A moins de dire peut-être que la nature humaine serait une certaine idée séparée, au sens où Platon parlait d'homme sans matière. Mais, alors, le Fils de Dieu n'eût point pris la chair; contrairement à ce qui est dit dans saint Luc, chapitre dernier (v. 39) : *Un esprit n'a point chair et os, comme vous voyez que j'ai moi-même.* Pareillement, aussi, on ne peut pas dire que le Fils de Dieu a pris la nature humaine selon qu'elle est dans tous les individus de la même espèce; car, de la sorte, Il aurait pris tous les hommes. Il demeure donc, comme saint Jean Damascène le dit ensuite dans le même livre (ch. XI), qu'Il a pris la nature humaine *en une de ses parties distinctes*, c'est-à-dire à l'état individuel, *mais non dans quelque autre individu qui soit le suppôt ou l'hypostase de cette nature, en dehors de la Personne du Fils de Dieu.* — D'une autre manière, on peut entendre la parole de saint Jean Damascène, en la rapportant, non à la nature humaine, comme si de l'union de l'âme et du corps ne résultait pas une commune nature qui est la nature humaine; mais à l'union des deux natures, divine et humaine, desquelles ne se compose pas une troisième réalité qui serait comme une nature commune; car, de la sorte, on pourrait l'attribuer à plusieurs. Et c'est là ce qu'il entend en cet endroit. Aussi bien il ajoute : *Et, en effet, jamais il n'a été engendré, et jamais il ne sera engendré un autre Christ, de la divinité et de l'humanité, dans la divinité et dans l'humanité, Dieu parfait et, le même, homme parfait* ». — Retenons, au passage, ce beau texte de saint Jean Damascène, où nous est marquée si excellemment la vérité et la dignité du Christ. Trop souvent, en effet, nous serions exposés à ne voir, dans le Christ, que le côté extérieur et inférieur, je veux dire, l'homme; et nous oublierions, au moins pratiquement, que cet homme est Dieu, ce qui signifie, non

seulement qu'il est une hypostase divine ou un suppôt divin, mais que cette hypostase, ce suppôt, cette Personne porte en soi, s'identifiant à elle réellement, la nature divine ou la divinité. Suivant le beau mot de saint Jean Damascène, le Christ est un composé de divinité et d'humanité, subsistant dans la divinité et dans l'humanité, étant tout ensemble, et dans la plus absolue perfection, Dieu et homme. Lors donc que nous nous tenons en présence de l'homme dans le Christ, en même temps que nous devons toujours nous souvenir que cet extérieur humain, si l'on peut ainsi dire, est d'un Dieu et non d'un homme, nous devons nous dire incessamment que cet extérieur humain, quelque parfait qu'il puisse être, n'est rien, comparé à ce qu'est dans sa nature divine ce Dieu, qui, par amour pour nous et pour accomplir l'œuvre de notre salut, *s'est anéanti Lui-même*, comme parle saint Paul, *en prenant notre nature et en apparaissant extérieurement comme l'un de nous* (*aux Philippiens*, ch. II).

L'*ad tertium* déclare qu' « il est un double principe de la vie corporelle. — L'un, par mode de cause efficiente. Et, de cette sorte, le Verbe est principe de toute vie. — L'autre, par mode de principe formel. Dès là, en effet, que *pour les êtres vivants, vivre c'est être*, comme le dit Aristote au livre II *de l'Ame* (ch. IV, n. 4 ; de S. Th., leç. 7) ; de même que tout être est formellement par sa forme, de même le corps vit par l'âme. Et, de cette sorte, le corps n'a pas pu vivre par le Verbe, qui ne peut pas être formé d'un corps ». — Cette réponse nous apprend à distinguer soigneusement les divers aspects ou les divers sens des mots *être* et *principe d'être*. L'être se dit au sens de suppôt, au sens d'existence, au sens d'essence ou de nature. L'être, au sens de suppôt, est unique dans le Verbe incarné ou dans le Christ. L'être au sens d'existence, sera examiné plus tard (q. 17) ; et nous verrons qu'il doit être aussi unique dans le Christ. Quant à l'être, au sens de nature ou d'essence, il est double dans le Christ. Et cet être de nature ou d'essence, quand il s'agit de la nature humaine, sera composé d'un double élément, où l'un aura raison de puissance, et l'autre raison d'acte : mais dans l'ordre de nature ou d'essence ; non dans

l'ordre d'existence, ni, à plus forte raison, dans l'ordre de personne. Ainsi donc, dans le Christ, le corps est un corps humain par l'âme; le Christ est homme, par l'âme et le corps réunis, formant une nature humaine comme la nature humaine qui est en chacun de nous; mais la nature humaine est par le Verbe de Dieu et dans le Verbe de Dieu en qui seul elle subsiste.

L'union hypostatique peut être parfaitement sauvegardée et nous n'avons aucun risque de tomber dans l'erreur de Nestorius, bien que nous admettions — et il le faut absolument — une union substantielle entre l'âme et le corps du Christ. — Mais ne faut-il pas, au moins, pour sauvegarder la vérité catholique et ne pas tomber dans l'erreur qui confond les substances ou les natures dans le Christ, erreur qui fut celle d'Eutychès, reconnaître que l'âme et le corps réunis, c'est-à-dire la nature humaine, que nous attribuons au Verbe de Dieu, lui est unie seulement d'une façon accidentelle, un peu comme le vêtement est uni à l'homme qui s'en est revêtu. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si la nature humaine a été unie au Verbe de Dieu accidentellement?

Cet article va être du plus haut intérêt; car il résume et complète tout ce que nous avons dit dans les articles précédents. — Quatre objections veulent prouver que « la nature humaine a été unie au Verbe de Dieu accidentellement ». — La première est le mot « de l'Apôtre », qui, « dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 7), dit, au sujet du Fils de Dieu, qu'*Il a été trouvé, par l'habitus, comme étant homme*. Or, l'*habitus* advient accidentellement à ce dont il est l'habitus, soit qu'on l'entende au sens de l'un des dix genres d'être, soit qu'on l'entende au sens de l'une des espèces de la qualité (cf. *1ª-2ªe*, q. 49, art. 1). Donc la nature humaine est unie accidentelle-

ment au Fils de Dieu ». — La seconde objection, de toutes la plus importante et qui nous vaudra une réponse donnant le dernier mot de la raison sur la grande question qui nous occupe, dit que « tout ce qui advient à un être après son être » substantiel « complet lui advient accidentellement : nous appelons, en effet, accident, ce qui peut se trouver ou disparaître à l'endroit d'un être donné, sans que le sujet soit atteint dans son être. Or, la nature humaine est advenue, dans le temps, au Fils de Dieu, qui a son être parfait de toute éternité. Donc elle lui est advenue accidentellement ». — La troisième objection déclare que « tout ce qui n'appartient pas à la nature ou à l'essence d'une chose est un accident en elle : car tout ce qui est, est ou substance ou accident. Or, la nature humaine n'appartient pas à l'essence ou à la nature divine du Fils de Dieu ; car l'union n'a pas été faite dans la nature, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1). Donc il faut que la nature humaine soit advenue accidentellement au Fils de Dieu ». — La quatrième objection fait observer que « l'instrument s'adjoint accidentellement. Or, la nature humaine, dans le Christ, fut l'instrument de la divinité. Saint Jean Damascène dit, en effet, au livre III (ch. xv), que *la chair du Christ fut l'instrument de la divinité*. Donc il semble que la nature humaine a été unie au Fils de Dieu accidentellement ».

L'argument *sed contra* fait cette remarque, que « ce qui s'attribue par mode d'accident ne dit point *une chose*, mais la *quantité*, ou la *qualité* ou *toute autre manière d'être*. Si donc la nature humaine avait été adjointe accidentellement, quand on dit que le Christ est homme, on ne dirait pas quelque chose dans l'ordre substantiel, mais dans l'ordre de la quantité, ou de la qualité, ou de quelque manière d'être. Et ceci est contraire à la décrétale du pape Alexandre (III), disant (à l'archevêque de Reims) : *Alors que le Christ est Dieu parfait et homme parfait, quelle n'est pas la témérité de ceux qui osent dire que le Christ, selon qu'il est homme, n'est pas quelque chose* » (d'ordre individuel).

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit que « pour voir ce qu'il en est de cette question, il faut savoir qu'au sujet du

mystère de l'union des deux natures dans le Christ, une double hérésie s'est levée. — L'une était celle de ceux qui confondaient les natures; ce fut celle d'Eutychès et de Dioscore, qui soutinrent que des deux natures a été constituée une seule nature; si bien qu'ils confessaient que le Christ était *de deux natures*, parce que les deux natures étaient distinctes avant l'union, mais non *en deux natures*, la distinction ayant cessé après l'union. — L'autre fut l'hérésie de Nestorius et de Théodore de Mopsueste, qui séparaient les personnes. Ils soutinrent, en effet, que la Personne du Fils de Dieu était autre, et autre la personne de fils de l'homme. Ils les disaient unies l'une à l'autre ou entre elles : d'abord, *selon l'inhabitation;* en ce sens que le Verbe de Dieu habita dans cet homme comme dans un temple. Deuxièmement, *selon l'unité d'affection;* en ce sens que la volonté de cet homme était toujours conforme à la volonté de Dieu. Troisièmement, *selon l'opération;* pour autant qu'ils disaient que cet homme était l'instrument du Verbe de Dieu. Quatrièmement, *selon la dignité de l'honneur;* en tant que tout honneur qui est rendu au Fils de Dieu est rendu au fils de l'homme, à cause de son union au Fils de Dieu. Cinquièmement, selon l'*égale appellation*, c'est-à-dire selon la communication des noms, pour autant que nous disons que cet homme est Dieu et Fils de Dieu. Or, il est manifeste que tous ces modes impliquent l'union accidentelle ». Telles furent les deux grandes hérésies premières.

Saint Thomas ajoute que « certains maîtres venus depuis, en croyant éviter ces hérésies, y sont tombés par ignorance. — Quelques-uns d'entre eux, en effet, concédèrent qu'il n'y avait dans le Christ qu'une seule Personne; mais ils admirent deux hypostases ou deux suppôts, disant qu'un certain homme, composé de corps et d'âme, dès le principe de sa conception avait été pris par le Verbe de Dieu. C'est la première opinion, que signale le Maître des *Sentences*, à la distinction sixième du troisième livre. — D'autres, voulant garder l'unité de Personne, affirmèrent que l'âme du Christ n'était pas unie au corps, mais que les deux, séparés l'un de l'autre, étaient unis au Verbe accidentellement, afin que, de la sorte, ne fût pas accru le nombre

des personnes. Et c'est la troisième opinion que le Maître (Pierre Lombard) signale, au même endroit. — Mais l'une et l'autre de ces opinions retombe dans l'hérésie de Nestorius », qu'elles voulaient éviter. — « La première y retombe, parce que c'est la même chose d'affirmer deux hypostases ou deux suppôts, dans le Christ, que d'affirmer deux personnes, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3). Et si on veut appuyer sur le mot *personne*, il y a à considérer que même Nestorius usait de l'unité de Personne, en raison de l'unité de dignité et d'honneur. Aussi bien le cinquième concile » tenu à Constantinople en 553, « déclare anathème *celui qui parle d'une Personne selon la dignité, l'honneur et l'adoration, comme l'écrivirent, dans leur folie, Théodore et Nestorius.* — L'autre opinion aussi retombe dans l'erreur de Nestorius, quant à ce qu'elle affirme l'union accidentelle. Il n'importe, en effet, de dire que le Verbe de Dieu s'est uni à l'homme Christ selon l'inhabitation comme dans son temple, ainsi que le disait Nestorius; ou de dire que le Verbe a été uni à l'homme selon le revêtement comme à un habit, ainsi que le dit la troisième opinion : laquelle, même, dit quelque chose de pire que ce que disait Nestorius, quand elle affirme que le corps et l'âme ne sont pas unis » dans le Christ.

« La foi catholique, au contraire, tenant le milieu entre ces diverses positions, ni ne dit que l'union de Dieu et de l'homme ait été faite selon l'essence ou la nature; ni, non plus, selon l'être accidentel; mais d'un mode qui se tient au milieu, savoir selon l'hypostase ou la subsistence » : non selon la substance; non selon l'accident; mais selon la subsistence. « Aussi bien, nous lisons, dans le cinquième concile : « *Comme l'unité s'entend de multiples manières, ceux qui suivent l'iniquité d'Apollinaire et d'Eutychès, cultivant la destruction des choses qui s'unirent*, savoir la destruction des deux natures, *affirment l'union selon la confusion. Les sectateurs, au contraire, de Théodore et de Nestorius, se réjouissant dans la division, introduisent l'union d'affection. Mais la sainte Église de Dieu, rejetant l'impiété de l'une et l'autre perfidie, confesse l'union du Verbe de Dieu à la chair selon la composition, c'est-à-dire selon la subsistence* ». — Après avoir cité ce canon si formel du concile, saint Thomas

fait remarquer, en finissant, — et il ajoute ceci à l'adresse du Maître des *Sentences*, qui, sur cette question capitale, ne s'était pas montré assez catégorique, — qu' « on peut voir, par là, que la seconde des trois opinions que le Maître énumère, laquelle affirme qu'il n'est qu'une hypostase de Dieu et de l'homme » dans le Christ, « ne doit pas être appelée opinion, mais sentence de la foi catholique. Et, de même, la première opinion, qui affirme deux hypostases; et la troisième, qui affirme l'union accidentelle; ne doivent pas être qualifiées opinions, mais hérésies condamnées par l'Église dans ses conciles ».

L'*ad primum* déclare que « comme le dit saint Jean Damascène, au livre III (de *la Foi Orthodoxe*, ch. XXVI) : *Quand il s'agit d'exemples* » ou de comparaisons, « *nous ne devons pas chercher une similitude parfaite et absolue; car ce qui est de tout point semblable, sera une même chose, non un exemple* » ou une image. « *Et surtout dans les choses divines. Il est impossible, en effet, de trouver un exemple* » parfait, ou même seulement lointain, « *dans la Théologie*, c'est-à-dire pour la divinité des Personnes, *et dans la Dispensation*, c'est-à-dire dans le mystère de l'Incarnation. Si donc la nature humaine, dans le Christ, est assimilée à un habit ou à un vêtement, ce n'est point en raison de l'union accidentelle; mais quant à ceci, que le Verbe est vu par la nature humaine, comme l'homme est vu par son vêtement; et encore, quant à ceci, que le vêtement change, en ce sens qu'il prend la forme ou la figure de celui qui le revêt, lequel ne change pas lui-même, dans sa forme, en revêtant ce vêtement, et, de même, la nature humaine prise par le Verbe de Dieu a été changée en mieux, mais le Verbe de Dieu Lui-même n'a pas changé, comme l'explique saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* » (q. LXXIII). — On le voit, la comparaison du vêtement ne laisse pas que d'être utile pour nous faire entrevoir certaines harmonies du mystère insondable de l'Incarnation; mais en écartant soigneusement les adaptations qui seraient contraires à l'essence même du mystère, comme celle de l'union accidentelle.

L'*ad secundum*, nous l'avons déjà dit, est d'une importance extrême. Saint Thomas fait observer que « ce qui arrive après

l'être complet, est joint accidentellement, à moins qu'il ne soit admis à la communion de cet être complet ». Un exemple, un seul exemple qui puisse être apporté, mais qui est tout ce qu'il y a de plus adapté pour nous faire entendre cette grande doctrine, est fourni tout de suite par le saint Docteur. « C'est ainsi, dit-il, que, dans la résurrection, le corps s'adjoindra à l'âme préexistante : et cependant, ce ne sera pas d'une façon accidentelle, parce qu'il sera assumé au même être », savoir l'être vivant, qui est celui de l'âme principe vital, « de telle sorte que le corps ait l'être vital par l'âme. Il n'en est pas de même pour la blancheur; car autre est l'être du blanc et autre l'être de l'homme, auquel s'adjoint la blancheur » : si, en effet, nous posons, à propos d'un sujet qui est homme, la question pure et simple : qu'est-il? nous ne répondrons point par ces mots : il est blanc; nous répondrons : il est homme. La réponse : il est blanc, ne se fera qu'en raison d'une question ayant trait à sa qualité ou à sa couleur, c'est-à-dire à un être surajouté, et non plus à son être pur et simple. Au contraire, quand nous disons du corps humain qu'il est vivant, nous entendons affirmer ce qui a trait au fond même de son être ou à son être pur et simple; car un corps humain ne serait plus lui-même s'il n'était vivant de la vie de l'âme, et même de l'âme qui est substantiellement d'ordre spirituel en raison de sa qualité foncière d'âme raisonnable. Il suit de là que le corps, par la résurrection, étant admis à participer la vie de l'âme, est admis à l'être pur et simple qui est celui de l'âme. Et comme l'âme était préexistante, puisqu'elle n'aura pas cessé d'être, gardant son être à elle après la dissolution du corps au moment de la mort, c'est donc à l'être préexistant de l'âme que le corps se trouvera adjoint ou réuni. D'autre part, cet être de l'âme était un être subsistant; car l'âme subsiste en elle-même et dans son être propre, même séparée du corps : son être est complet, dans l'ordre de l'existence, bien qu'il ne le soit pas dans l'ordre spécifique ou dans l'ordre de la nature humaine, dont elle n'est qu'une partie. Le corps, dans la résurrection, sera donc réuni à l'être préexistant complet de l'âme humaine. Et, à cause de cela, parce qu'il est admis à la

communion de cet être complet, bien qu'il advienne à un être préexistant, il n'est pas uni à l'âme accidentellement, mais substantiellement.

Après avoir apporté cet admirable exemple, saint Thomas poursuit. « Or, le Verbe de Dieu, de toute éternité, eut l'être complet selon l'hypostase ou la personne; et, dans le temps, la nature humaine lui a été adjointe, non comme étant admise à un même être de nature, comme le corps est admis à l'être de l'âme, mais à un même être d'hypostase ou de Personne. Et voilà pourquoi la nature humaine n'est pas unie accidentellement au Fils de Dieu ». Elle ne lui est pas unie accidentellement; ni, non plus substantiellement, au sens de même être de substance ou de nature; mais hypostatiquement, au sens de participation au même être hypostatique et personnel. — Dans la réunion du corps à l'âme, au moment de la résurrection, l'être de l'âme, à la communion duquel le corps sera admis, peut être considéré au point de vue *nature*, car l'âme est essentiellement le principe vital destiné à informer le corps, en lui donnant la vie, à titre de principe formel; ou, aussi, au point de vue *subsistence*, car l'âme subsiste dans l'être qu'elle garde une fois séparée du corps; et c'est ce même être qu'elle communiquera au corps dans la résurrection, de telle sorte que le corps uni à l'âme subsistera avec elle dans le même être de subsistence où l'âme avait continué de subsister. C'est à ce dernier titre, que son exemple peut nous servir en ce qui touche à l'Incarnation. Car la nature humaine, dans le Christ, se trouve avoir été unie à la Personne du Verbe qui préexistait dans sa nature propre, d'ailleurs parfaite et complète, à la différence de l'âme, et dans sa subsistence ou dans son être à soi comme hypostase; et elle a été unie au Verbe préexistant, pour avoir elle-même, avec Lui, non pas un même être de nature; car elle ne cesse point d'être une nature humaine et ne devient pas la nature divine; mais un même être de Personne; car elle n'a point d'autre personnalité que la personnalité même du Verbe de Dieu. — Après ces magnifiques explications, nous pouvons saisir toute la profondeur et toute la vérité de cette remarque de saint Thomas, dans la *Somme contre*

les Gentils, livre IV, ch. XLI : « On ne trouve rien, dans les choses créées, qui soit aussi semblable à cette union (l'union hypostatique de l'Incarnation), comme l'union de l'âme intellective au corps ».

L'*ad tertium* n'a plus de peine, après cela, à résoudre la difficulté de la troisième objection, si forte en apparence. Et, en effet, « l'accident se divise contre la substance. Mais la substance, comme on le voit au livre V des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 10; Did., liv. IV, ch. VIII, n. 5), se dit d'une double manière : d'abord, pour l'essence ou la nature; ensuite, pour le suppôt ou l'hypostase. Il suffira donc, pour que l'union ne soit pas accidentelle, qu'elle soit faite selon l'hypostase, bien qu'elle ne soit pas faite selon la nature ». — Comme nous l'avons déjà dit, et nous en voyons maintenant tout le sens : elle n'est pas accidentelle; elle n'est pas essentielle; elle est hypostatique. Elle ne se fait pas dans un être surajouté; ni dans l'être préexistant de nature; mais dans l'être préexistant d'hypostase ou de personne. Par cette union, le Verbe de Dieu communique à la nature humaine, qu'Il s'est unie, son être de Personne divine, de telle sorte que Lui-même et Lui seul subsiste en elle. Elle est admise à son être de Personne à Lui. Elle fait partie de Lui : non pas toutefois comme les accidents peuvent aussi faire partie d'un suppôt ou d'une personne qui les porte et où ils se trouvent; mais comme le corps fait partie de la subsistence de l'âme raisonnable. Les accidents ne se disent qu'en raison de la substance; la substance se dit en raison d'elle-même, qu'il s'agisse de la substance au sens de nature et d'essence, ou qu'il s'agisse de la substance au sens de suppôt, d'hypostase ou de personne. Et tout ce qui est partie d'essence ou de suppôt, en ce sens-là, est vraiment substance, non accident, par rapport au tout dont il fait partie ou auquel il appartient.

L'*ad quartum* répond que « ce n'est pas tout ce qui est pris comme instrument, qui appartient à l'hypostase de celui qui le prend, ainsi qu'on le voit pour la hache ou le glaive. Rien n'empêche cependant que ce qui est pris dans l'unité de personne ait la raison d'instrument, comme le corps de l'homme

ou ses membres. Nestorius affirme donc que la nature humaine a été prise par le Verbe seulement par mode d'instrument, mais non dans l'unité de l'hypostase. Et voilà pourquoi il ne concédait pas que cet homme fût le Fils de Dieu, mais son instrument. Aussi bien saint Cyrille dit, dans la *Lettre aux moines d'Égypte* : *Cet Emmanuel*, c'est-à-dire le Christ, *l'Écriture ne dit pas qu'il ait été pris pour servir d'instrument ; mais elle le donne comme Dieu humanisé,* c'est-à-dire fait homme. Quant à saint Jean Damascène, il a dit que la nature humaine dans le Christ était comme un instrument, mais qui appartenait à l'unité de l'hypostase ».

Nous savons maintenant comment il faut entendre l'union de la nature humaine et de la nature divine dans la Personne du Christ, Fils de Dieu. L'une et l'autre nature, gardant chacune toutes leurs propriétés, s'unissent, sans se confondre, de façon à subsister dans une seule et même Personne, qui est tout ensemble Dieu et homme. Et cette union dans la subsistence du Verbe n'empêche pas que le corps et l'âme du Christ ne gardent leur union substantielle ou d'essence, comme le craignaient certains esprits ; ni elle n'entraîne, comme d'autres le craignaient, une confusion ou une identité dans l'ordre de substance ou d'essence : sans qu'il s'ensuive pourtant qu'il n'y ait, pour cette nature humaine, dans le Christ et par rapport au Verbe de Dieu qu'une union accidentelle. Le corps et l'âme du Christ, formant par leur union la substance ou la nature humaine que le Verbe de Dieu a voulu s'unir, sont unis à Lui dans l'être de subsistence, qui est tout ce qu'il y a de plus éloigné de l'être accidentel. Il y a, pour la nature humaine et pour la nature divine, dans le Christ, l'identité de subsistence, subsistence qui préexistait, absolument parfaite dans la nature divine, de toute éternité, et à laquelle a été admise, dans le temps, par l'Incarnation, la nature humaine, comme, lors de la résurrection, le corps de l'homme sera admis à la subsistence de l'âme, qui sera demeurée en elle-même, dans son être propre, malgré la dissolution du corps au moment de la mort. — Voilà ce qu'est l'union de Dieu et de

l'homme dans le mystère de l'Incarnation. Pour la mieux saisir encore, nous allons nous poser trois questions supplémentaires : premièrement, si cette union est quelque chose de créé; secondement, quel nom elle mérite; troisièmement, quelle place elle occupe parmi tous les modes d'union. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si l'union de la nature divine et humaine est quelque chose de créé?

Trois objections veulent prouver que « l'union de la nature divine et humaine n'est pas quelque chose de créé ». — La première dit que « rien de créé ne peut être en Dieu ; car tout ce qui est en Dieu est Dieu. Or, l'union est en Dieu, puisque Dieu Lui-même est uni à la nature humaine. Donc il semble que l'union n'est pas quelque chose de créé ». — La seconde objection déclare que « la fin est ce qu'il y a de plus important en toute chose. Or, la fin de l'union est l'hypostase ou la Personne divine, à laquelle s'est terminée l'union. Donc il semble que cette sorte d'union doit se juger plutôt selon la condition de l'hypostase divine : laquelle n'est pas quelque chose de créé. Donc l'union non plus ne sera pas quelque chose de créé ». — La troisième rappelle le fameux principe, que « *ce qui est la raison d'une chose doit l'emporter sur elle* (*Seconds Analytiques*, liv. I, ch. II, n. 15 ; de S. Th., leç. 6). Or, l'homme est dit être le Créateur, en raison de l'union. Donc, à plus forte raison l'union elle-même ne sera pas quelque chose de créé, mais le Créateur ».

L'argument *sed contra* fait observer que « ce qui commence dans le temps est créé. Or, cette union ne fut pas de toute éternité; mais elle a commencé d'être dans le temps. Donc l'union est quelque chose de créé ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise que « l'union dont nous parlons est une certaine relation qui se considère

entre la nature divine et la nature humaine selon qu'elles conviennent en une même Personne qui est la Personne du Fils de Dieu. Or, comme il a été dit dans la Première Partie (q. 13, art. 7), toute relation qui se considère entre Dieu et la créature, se trouve réellement dans la créature dont le changement amène cette relation » ou ce rapport ; « mais, en Dieu, elle ne se trouve pas réellement : elle ne se trouve que suivant la raison ; parce qu'elle n'est pas amenée par un changement de Dieu ». C'est l'exemple classique de la colonne, qui demeure immobile ou non changée en elle-même, et qui, cependant, reçoit très véritablement les appellations différentes et nouvelles d'être à droite ou d'être à gauche, selon que tel sujet qui était d'un côté de la colonne passe de l'autre côté. « Ainsi donc, nous dirons que cette union dont nous parlons n'est pas en Dieu réellement, mais uniquement selon la raison. Dans la nature humaine, au contraire, qui est une créature, elle se trouve réellement. Et voilà pourquoi il faut dire qu'elle est quelque chose de créé ».

L'*ad primum* applique à la difficulté que faisait l'objection cette doctrine du corps de l'article. « L'union dont il s'agit n'est pas en Dieu réellement; elle n'est en Lui que selon la raison. Dieu, en effet, est dit uni à la créature », non point parce que Lui-même a changé en quoi que ce soit, mais « parce que la créature » a changé et « lui a été unie, sans aucun changement du côté de Dieu ».

L'*ad secundum* accorde que « la raison de la relation, comme aussi du mouvement, dépend de la fin ou du terme » ; c'est par là qu'on la spécifie, comme le mouvement. « Mais son être », comme pour le mouvement aussi, « dépend du sujet » où elle se trouve. « Et parce que l'union dont il s'agit n'a d'être réel que dans la nature créée, comme il a été dit, il s'ensuit qu'elle a un être créé ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'homme est dit et est réellement Dieu, à cause de l'union, en tant qu'elle se termine à l'hypostase divine. Toutefois, il ne s'ensuit pas que l'union elle-même soit le Créateur ou Dieu ; parce que dire d'une chose qu'elle est créée, ceci regarde plutôt son être », qui dé-

pend du sujet, « que sa raison », qui dépend du terme, ainsi qu'il a été dit, à l'*ad 2um*.

Au sujet de cet article, Cajétan nous avertit de bien prendre garde à la formule de saint Thomas, définissant l'union dont il s'agit « *une certaine relation qui se considère entre la nature divine et la nature humaine, selon qu'elles conviennent en une seule et même Personne qui est la Personne du Fils de Dieu* ». Nous trouvons, dans cette définition, trois choses : la nature de l'union dont il s'agit : c'est une *relation ;* les extrêmes de cette relation : ce sont *la nature divine* et la *nature humaine*; le fondement de cette relation : c'est le fait que *les deux natures conviennent ou s'unissent dans l'unique Personne du Fils de Dieu.* Quand nous disons, dans la conclusion de l'article, que l'union dont il s'agit est quelque chose de créé, nous parlons de l'union dans le sens de la relation qu'elle signifie, non dans le sens du fondement de cette relation, qui est la conjonction des deux natures dans l'unique Personne du Fils de Dieu. A ce dernier titre, l'union n'est point quelque chose de créé, encore moins quelque chose d'ordre accidentel comme la relation dans la créature, mais quelque chose de substantiel, en raison du terme auquel aboutit cette union et qui n'est autre que la Personne même du Verbe, souverainement incréée et souverainement substantielle dans l'ordre de la subsistence.

« En cet article, fait encore observer Cajétan, il faut bien prendre garde à la distinction susdite, entre l'*union* prise dans la relation qu'elle signifie, et l'*union* prise pour la conjonction en la Personne du Verbe, à laquelle conjonction personnelle cette relation suit ; car, dit-il, il y a plus de distance entre ces deux choses qu'entre le ciel et la terre. L'union prise au sens de relation appartient à l'un des neuf genres d'accidents, celui-là même qui s'appelle de ce nom, *la relation ;* et c'est une réalité créée, comme il est dit en cet article. Mais l'union prise au sens de la conjonction de la nature humaine en une Personne divine, comme elle consiste dans l'unité qui est entre la nature humaine et la Personne du Fils de Dieu », ou plutôt qui est celle de la Personne divine subsistant en cette nature

humaine et la nature divine, « se trouve dans le genre substance et n'est pas dans l'ordre créé, mais est le Créateur Lui-même. *L'un*, en effet, n'ajoute pas une nature nouvelle à l'*être;* mais tout *être* est *un* par cela même par quoi il est *être* ». Ce qui est *être accidentel* par un forme, est *un accident* par cette même forme ; et ce qui est *être relatif* a l'unité selon l'être relatif ; et ce qui est être par une forme substantielle a l'unité selon l'être substantiel. Par cela donc que la nature humaine, dans le Christ, est jointe à la nature divine par l'être substantiel de la subsistence de la Personne du Fils de Dieu, il faut que cet être unique dans lequel la nature divine et la nature humaine sont indivises » ou sont *un*, car étant *unies* en cet être un elles sont *un* en lui et par lui, « soit l'unique être substantiel » au sens de subsistence « et divin. Et il en est vraiment ainsi. Car l'être de la subsistence du Fils de Dieu, dans lequel les deux natures ne se distinguent pas » — l'une et l'autre subsistant dans ce même être de subsistence et par ce même être de subsistence — « est » dans le genre « substance », autant qu'on peut parler de genre en Dieu, « et est Dieu, étant le Verbe de Dieu : c'est par une seule et même subsistence, en effet », — on ne saurait trop le redire, — que le Fils de Dieu subsiste dans la nature divine et dans la nature humaine. Et, par suite, la nature divine et la nature humaine du Christ sont indivises », elles sont *un*, « en cette subsistence commune à l'une et à l'autre ; bien qu'entre elles elles soient souverainement distinctes » ; car l'une d'elles s'identifie réellement à cette subsistence divine, tandis que l'autre demeure en elle-même une réalité substantielle créée.

« Et si l'on objecte », poursuit Cajétan, « contre cette doctrine, que cette conjonction » de la nature humaine en la subsistence incréée et éternelle du Verbe de Dieu, « a commencé d'être dans le temps, et que, par suite, elle est quelque chose de créé, nous répondrons que cette conjonction, quant à ce qu'elle place dans l'être même selon soi », ou quant à ce qu'elle suppose d'être, « n'a pas commencé d'être dans le temps, mais se trouve être de toute éternité ; elle n'a commencé d'être que quant à ceci, que la nature humaine a été admise à cet

être subsistant », qui maintenant subsiste en elle, alors qu'auparavant il ne subsistait pas en elle, mais subsistait seul en soi et dans la nature divine. — « Supposons, par exemple, que l'âme raisonnable fût, depuis l'éternité, sans le corps : quand elle commencerait, dans le temps, d'être jointe au corps, l'être du corps ne commencerait pas d'être dans le temps, puisque cet être serait l'être même de l'âme, existant depuis l'éternité, qui serait désormais communiqué au corps ; ni, non plus, l'être un substantiel du corps avec l'âme ne commencerait d'être dans le temps, quant à ce que cette unité place dans l'être » ou suppose d'être « selon soi ; car l'*être* et l'*un* se disant de bien des manières, ce qui, à proprement parler, est, c'est l'acte », comme il est dit au livre II *de l'Ame* » (ch. I, n. 7 ; de S. Th., leç. I) ; et, ici, l'acte serait l'être même de l'âme communiqué au corps ; « mais cet être un aurait commencé dans le temps, quant à ce que cet être éternel » de l'âme « aurait été communiqué au corps, ce qui aurait eu lieu par la génération, qui amènerait le corps à l'être de l'âme. — Ainsi en est-il, dans la question qui nous occupe » ; et nous avons déjà dit, en effet, que cet exemple de l'union de l'âme raisonnable et du corps était le plus merveilleusement adapté au mystère de l'Incarnation, « où, par l'assomption, la nature humaine est admise à l'être de subsistence du Fils de Dieu. En vertu de cette assomption, en effet, la subsistence par laquelle le Fils de Dieu subsistait dans la seule nature divine est communiquée à la nature humaine, de telle sorte que la nature humaine, elle aussi, subsiste par cette même subsistence et que le Fils de Dieu », qui subsistait en soi et dans la seule nature divine, « subsiste » maintenant aussi « dans la nature humaine. Or, c'est là ce qui est *être un*, dans la Personne » du Verbe, « pour les deux natures. Où il est manifeste que rien de créé » ne se trouve ou « n'intervient, si ce n'est la *passion* par laquelle la nature humaine est tirée à l'être du Verbe. Et c'est sur cette conjonction, sur cet *être un*, qu'est fondée, par voie de conséquence, l'union au sens de relation ; comme sur la conjonction substantielle du corps et de l'âme est fondée la relation d'union entre l'âme et le corps. — L'union des

deux natures, dans le Christ, est donc, pour tout dire en un mot, une certaine relation créée, qui est ce qui suit leur unité personnelle incréée ».

Au sujet de l'*ad tertium*, Cajétan fait remarquer qu' « une difficulté se présente, relativement au principe invoqué, savoir que *l'homme est dit et est véritablement Dieu, en raison de l'union, en tant que cette union se termine à une hypostase divine.* Ce principe paraît faux. Il n'est pas vrai, en effet, que dans toute relation d'union l'un des extrêmes soit l'autre parce que l'union se termine à cet autre : le corps, en effet, n'est point l'âme pour cette raison que l'union du corps se termine à l'âme. De plus, à supposer que ce principe fût vrai, il s'ensuivrait que l'homme n'est pas Dieu substantiellement, mais relativement », ou accidentellement, « puisqu'il ne serait Dieu qu'en raison du terme de la relation : chose qui a été réprouvée à l'article précédent. Que si l'on dit que saint Thomas parle de l'union quant à son fondement et non quant à la relation, le texte même crie contre cette interprétation, puisqu'il est dit expressément qu'*il ne suit pas de là que l'union elle-même soit le Créateur, ou Dieu, parce que dire d'une chose qu'elle est créée, cela regarde plutôt son être que sa raison ;* et ceci est dit manifestement de l'union quant à la relation, dont il a été marqué, à l'*ad 2um*, qu'elle tire sa raison » ou sa nature « du terme, et qu'elle a son être dans le sujet, comme le mouvement ».

« A cela, poursuit Cajétan, nous répondons que, selon la réalité, l'homme est Dieu, en raison de l'union, selon l'unité personnelle qu'elle implique, à laquelle suit la relation d'union. Et ceci ne doit aucunement être révoqué en doute. Mais parce que cela revient au même de dire : *l'homme est Dieu en raison de l'unité personnelle des deux natures que suit la relation d'union;* et de dire : *l'homme est Dieu en raison de l'union en tant qu'elle se termine à une hypostase divine,* nous ne devons pas faire violence au texte », et nous devons prendre les paroles de saint Thomas comme elles sont. « Et ce que nous disons deviendra clair, si l'on prend garde que la relation d'union n'est pas seulement entre les deux natures, savoir la nature

divine et la nature humaine; elle est aussi entre la nature humaine et l'hypostase divine : car, et une nature est unie à l'autre, et la nature humaine est unie à la Personne divine, et aussi la Personne divine est unie à la nature humaine. Seulement, il y a une différence qu'on garde dans la manière de s'exprimer, selon qu'il s'agit de l'union entre les deux natures, ou de l'union entre la nature humaine et la Personne divine. Quand il s'agit de l'union entre les deux natures, nous exprimons les natures comme termes ou extrêmes de l'union et nous plaçons l'unité personnelle de l'une et l'autre nature, non comme terme ou extrême, mais comme cause ou fondement de la relation d'union. Au contraire, quand nous parlons de la même relation d'union entre la nature humaine et la Personne du Fils de Dieu, nous plaçons du côté du terme » ou nous prenons comme l'un des termes et l'un des extrêmes, « l'unité personnelle du Fils de Dieu dans l'une et l'autre nature; car cette relation d'union n'est pas une relation d'union quelconque, ni par rapport à l'hypostase divine considérée n'importe comment, mais par rapport à l'hypostase du Fils une personnellement dans l'une et l'autre nature. De même, en effet, que la relation d'union entre le corps et l'âme ne se rapporte pas à l'âme en quelque façon qu'on la prenne, mais à l'âme communiquant son être substantiel au corps; pareillement, la relation d'union de la nature humaine à l'hypostase divine ne se rapporte point à l'hypostase du Fils de Dieu en quelque manière qu'on l'entende, mais à l'hypostase du Fils de Dieu étant une personnellement avec elle, c'est-à-dire avec la nature humaine ».

Lors donc que saint Thomas dit : *l'homme est Dieu en raison de l'union*, il ne s'agit pas d'une union quelconque, mais d'une union particulière expliquée par ces mots : *en tant qu'elle se termine à l'hypostase divine;* « de telle sorte que ces mots diminuent la causalité de la relation et même l'enlèvent tout à fait pour la transférer au terme de la relation. De même, en effet, que quand nous disons que le mouvement de génération, en tant qu'il se termine à la substance, est dans le genre substance, nous entendons que la génération, en raison de son

terme, obtient et donne l'être substantiel ; de même, quand nous parlons de la relation d'union, en tant qu'elle se termine à l'hypostase divine, nous voulons dire qu'en raison de l'hypostase divine à laquelle elle se termine, elle fait que l'homme est Dieu. Et il s'agit de l'hypostase divine, non pas prise de n'importe quelle manière, mais en tant qu'elle termine, dans la réalité des choses, la relation d'union de la nature humaine à elle. Et l'hypostase divine terminant la relation réelle d'union de la nature humaine à elle est l'hypostase divine, comme il a été dit, non pas prise en n'importe quel sens, mais selon qu'elle est une personnellement avec la nature humaine. Or, il est bien évident qu'en raison d'un tel terme, l'homme est Dieu. Et conséquemment il a pu être dit, en toute vérité, que l'*homme est Dieu en raison de l'union en tant qu'elle se termine à une hypostase divine.*

« La première difficulté supposait donc quelque chose de faux ; savoir que l'homme, en raison de l'union, est Dieu, parce qu'il est vrai, à parler en général, que l'un des extrêmes de l'union est l'autre extrême pour ce motif que l'union se termine à lui. Nous n'avons jamais rêvé pareille affirmation universelle. Mais, comme il a été expliqué, la vérité de la proposition se fonde sur ceci que cet extrême de cette union est tel, savoir l'hypostase divine une personnellement avec la nature humaine. — A la seconde difficulté, nous disons que l'homme est Dieu selon la substance », ou selon un être d'ordre substantiel, non selon un être accidentel de relation. « Car l'*être Dieu*, qui est communiqué à l'homme » ou à la nature humaine, « n'est pas un être relatif ou dans l'ordre de la relation, mais dans le genre ou l'ordre de la subsistence » : c'est, en effet, l'être de subsistence de la Personne divine. « Et bien que le fait d'être quelque chose, généralement parlant, en raison du terme de la relation comme tel soit être dans l'ordre relatif ; toutefois l'être quelque chose en raison de *tel* terme, savoir en raison de la Personne divine une personnellement avec la nature humaine n'est pas un être relatif mais l'être divin » : c'est, en effet, l'être divin de la subsis-

tence divine qui est communiqué à la nature humaine, dans cette union, *la nature humaine n'ayant pas d'autre être de subsistence que l'être de subsistence qui est l'être de subsistence du Fils de Dieu.*

« Et voilà comment, sans faire violence au texte, on peut parfaitement, conclut Cajétan, expliquer et justifier la pensée de saint Thomas ».

Après ce que nous venons de préciser, il est aisé de voir la place et l'importance de l'article 7 dans la question de l'union hypostatique. Il est le complément exigé de l'article 6. Mais il nous reste encore à examiner un dernier aspect au sujet de l'union qui constitue l'Incarnation ; et c'est de savoir, si, dans ce mystère, où on parle aussi d'*assomption*, parce que la nature humaine a été assumée, *prise à Lui* (*ad se sumpta*), par le Verbe de Dieu, l'assomption et l'union sont une même chose. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VIII.

Si l'union est la même chose que l'assomption ?

Trois objections veulent prouver que « l'union est la même chose que l'assomption ». — La première dit que « les relations, comme aussi le mouvement, se spécifient selon le terme. Or, le terme de l'union et de l'assomption est le même, savoir l'hypostase divine. Donc il semble que l'union et l'assomption ne diffèrent point ». — La seconde objection fait observer que « dans le mystère de l'Incarnation, il semble que ce qui unit et ce qui prend à soi, ce qui est uni et ce qui est pris sont une même chose. Or, l'union et l'assomption semblent être la suite de l'action et de la passion qui appartiennent à ce qui unit et à ce qui est uni, à ce qui prend à soi et à ce qui est pris. Donc il semble que l'union est la même chose que l'assomption ». — La troisième objection en appelle à « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (*de la Foi or-*

thodoxe, ch. XI : *Autre chose est l'union, autre chose l'Incarnation. Car l'union marque seulement la conjonction; mais à quoi elle a été faite, elle ne le dit pas encore. L'incarnation, au contraire, et l'humanisation* (en latin *humanatio*) *déterminent à qui a été faite la conjonction.* Or, pareillement, l'assomption ne détermine pas à qui a été faite la conjonction. Il semble donc qu'elle est la même chose que l'union ».

L'argument *sed contra*, très simple, mais concluant, fait remarquer qu' « on dit de la nature divine qu'elle est unie; on ne dit point d'elle qu'elle a été prise ». Donc union et assomption ne sont pas une même chose.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. précéd.), l'union implique la relation de la nature divine et humaine selon qu'elles conviennent en une Personne. Or, toute relation qui commence d'être dans le temps est causée par quelque mutation. D'autre part, la mutation consiste dans l'action et la passion », alors qu'un sujet est modifié par l'action d'un autre agissant sur lui. — « Ainsi donc il faut dire que la première et principale différence, entre l'union et l'assomption, est que l'union implique la relation elle-même; et l'assomption, l'action selon laquelle quelqu'un est dit prendre à soi, ou la passion selon laquelle une chose est dite prise. — De cette différence, provient une autre différence, qui est la seconde. C'est qu'en effet, l'assomption se dit comme indiquant ce qui se fait; l'union, au contraire, comme indiquant ce qui est fait. Et voilà pourquoi celui qui unit », dans le cas présent, le Fils de Dieu, « est dit l'uni » ou ce qui est uni; « mais celui qui prend à soi n'est pas dit ce qui est pris. La nature humaine, en effet, est marquée comme au terme de l'assomption à l'hypostase divine, par cela qu'on dit l'*homme* » ou la nature humaine à l'état concret et individuée par l'union à l'hypostase divine; « et c'est pourquoi nous disons vraiment que le Fils de Dieu qui s'unit la nature humaine est homme. Mais la nature humaine, considérée en elle-même, c'est-à-dire, d'une façon abstraite, est signifiée comme prise; or, nous ne disons pas que le Fils de Dieu soit la nature humaine ». Il est homme, Il est l'homme, Il est cet

homme qui apparaît quand on saisit la nature humaine au terme de l'assomption qu'Il en a faite en sa Personne et qui lui est unie hypostatiquement, désormais concrétée ou individuée en Lui : Il est cette nature humaine ainsi concrétée ou individuée, que nous signifions par le mot *homme*. Mais Il n'est pas la nature humaine considérée en elle-même, ou d'une façon abstraite, ou selon qu'on la considère comme dans le fait de l'assomption, en voie d'aboutir, mais non encore terminée à la Personne divine. Il est l'homme, qui résulte de l'union déjà faite de la nature humaine à sa Personne; Il n'est pas la nature humaine considérée dans l'acte de l'assomption, ou selon qu'elle a subi l'action d'être prise par Lui.

« De là encore provient une troisième différence; savoir, que la relation, surtout la relation d'équivalence », qui se dit au même titre de l'un et l'autre extrême, comme la relation de similitude ou d'égalité, « n'appartient pas plus à un extrême qu'à l'autre; tandis que l'action et la passion se réfèrent diversement à l'agent et au patient et aux divers termes. Et c'est pourquoi l'assomption détermine le point de départ et le point d'arrivée : *assomption*, en effet, se dit comme *prise d'un autre à soi* (en latin *ab alio ad se sumptio*); l'union, au contraire, ne détermine aucun de ces termes. Et aussi bien, il est dit indifféremment, que la nature humaine est unie à la nature divine, et inversement; tandis que l'on ne dit pas que la nature divine a été prise par la nature humaine, mais bien le contraire, parce que la nature humaine a été adjointe à la personnalité divine, à cet effet que la Personne divine subsiste en la nature humaine ».

L'*ad primum* répond que « l'union et l'assomption n'ont pas le même rapport au terme, ainsi qu'il a été dit, mais elles s'y rapportent diversement » : il ne s'ensuit donc pas qu'elles soient la même chose, bien qu'elles aient le même terme qu'est l'hypostase divine.

L'*ad secundam* déclare que « ce qui unit et ce qui prend à soi n'est pas entièrement la même chose. Et, en effet, toute personne qui prend à soi unit; mais l'inverse n'est pas vrai. C'est ainsi que la Personne du Père a uni la nature humaine

au Fils; mais Il ne se l'est pas unie à Lui; et voilà pourquoi Il est dit celui qui unit, mais non celui qui prend à soi », comme le Fils. — « Et, pareillement aussi, l'uni et le pris ne sont pas la même chose. Car la nature divine est dite unie; mais elle n'est pas dite prise ».

L'*ad tertium* explique que « l'assomption détermine à qui a été faite la conjonction, du côté de celui qui a pris, selon que l'assomption se dit comme *prise à soi* (en latin *ad se sumptio*). Mais l'incarnation ou l'*humanisation* (en latin *humanatio*) déterminent le terme du côté de ce qui a été pris, savoir la chair ou la nature humaine. Et c'est pourquoi l'assomption diffère par son concept et de l'union et de l'incarnation ou de l'*humanisation* ».

L'assomption de la nature humaine par le Fils de Dieu se distingue de l'union de cette nature humaine à la Personne du Fils de Dieu. L'assomption indique l'action du Fils de Dieu s'unissant la nature humaine; l'union, au contraire, désigne la relation qui est le résultat de cette action, et dont nous avons précisé la nature dans les articles précédents. — Cette union, dont nous avons dit la nature, quelle place occupe-t-elle dans l'ordre de toutes les unions possibles ou réalisées. Faut-il dire qu'elle soit la plus grande de toutes, la plus intime, la plus profonde. C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si l'union des deux natures est la plus grande de toutes les unions?

Trois objections veulent prouver que « l'union des deux natures n'est pas la plus grande de toutes les unions ». — La première fait remarquer que « ce qui est *uni* est en défaut, dans la raison d'unité, par rapport à ce qui est *un*; car l'*uni* se dit par participation, tandis que l'*un* se

dit par essence. Or, dans les choses créées, quelque chose est dit être purement et simplement un; comme on le voit surtout pour l'unité elle-même, qui est le principe du nombre. Donc, cette sorte d'union dont nous parlons » et qui est l'union des deux natures, « n'est pas la plus grande de toutes les unions ». — La seconde objection dit que « plus les choses qui s'unissent sont distantes, moins l'union est grande. Or, ce qui s'unit, dans l'union dont il s'agit, est tout ce qu'il y a de plus distant, savoir la nature divine et la nature humaine : elles sont, en effet, à une distance infinie. Donc cette union est la plus infime de toutes les unions ». — La troisième objection déclare que « de l'union résulte quelque chose qui est un. Or, de l'union de l'âme et du corps, chez nous, résulte quelque chose qui est un en personne et en nature; tandis que de l'union de la nature divine et humaine résulte quelque chose qui est un seulement en Personne. Donc l'union de l'âme au corps est plus grande que l'union de la nature divine à la nature humaine. Et, par suite, l'union dont nous parlons n'implique point la plus grande unité ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Augustin », particulièrement expressif. Le grand Docteur « dit, au livre I *de la Trinité* (ch. x), que l'*homme* » (dans le Christ) « *est davantage dans le Fils que le Fils n'est dans le Père*. Or, le Fils est dans le Père par l'unité d'essence; et l'homme est dans le Fils par l'unité de l'Incarnation. Donc l'union de l'Incarnation est plus grande que l'unité de la divine essence : laquelle, cependant, est la plus grande de toutes les unités. Il s'ensuit que l'union de l'Incarnation implique l'unité la plus grande ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise, une fois de plus, que « l'union implique la conjonction de deux choses en une. Il suit de là que l'union de l'Incarnation peut se prendre d'une double manière : ou du côté des choses qui sont jointes; ou du côté de ce en quoi elles sont jointes. C'est de ce dernier chef, que l'union dont nous parlons a la prééminence parmi les autres unions; car l'unité de la Personne divine, en laquelle les deux natures s'unissent, est la plus grande. Mais elle n'a

point la prééminence, du côté des choses qui sont jointes ».

L'*ad primum* déclare que « l'unité de la Personne divine est plus grande que l'unité numérale qui est le principe du nombre. L'unité de la Personne divine, en effet, est unité subsistante par soi, non reçue en un autre par participation ; elle est, aussi, complète en elle-même, ayant tout ce qui appartient à la raison d'unité. Et voilà pourquoi la raison de partie ne lui convient pas, comme elle convient à l'unité numérale, laquelle fait partie du nombre et qui est participée dans les choses nombrées. Il suit de là que, de ce chef, l'union de l'Incarnation l'emporte sur l'unité numérale, savoir en raison de l'unité de la Personne ; mais non en raison de la nature humaine, laquelle n'est pas l'unité même de la Personne divine, mais lui est unie ».

L'*ad secundum* fait observer que « cette raison » donnée par l'objection « procède du côté des choses qui sont jointes ; non du côté de la Personne en laquelle l'union a été faite ».

L'*ad tertium* dit que « l'unité de la Personne divine est plus grande que l'unité et de la personne et de la nature en nous. Et voilà pourquoi l'union de l'Incarnation est plus grande que l'union de l'âme et du corps en nous ».

Nous avons ici une sorte d'*ad quartum*. Car « ce qui était dit, dans l'argument *sed contra*, suppose quelque chose de faux, savoir que l'union de l'Incarnation serait plus grande que l'unité des Personnes divines dans l'essence » commune à toutes trois. Et c'est pourquoi « il faut expliquer le texte de saint Augustin, en disant que la nature humaine n'est pas davantage dans le Fils de Dieu que le Fils de Dieu n'est dans le Père, mais beaucoup moins ; mais l'homme Lui-même, en un sens, est plus dans le Fils que le Fils n'est dans le Père, en ce sens que nous avons le même suppôt, quand nous disons *l'homme*, dans le Christ, et quand nous disons *le Fils de Dieu* ; tandis que ce n'est pas le même suppôt pour le Père et pour le Fils ».

L'union de Dieu et de l'homme, dans le Christ, n'est pas une union de *nature* : c'est une union de *natures* ; mais une

union de Personne aboutissant, non pas à quelque chose qui soit un dans l'ordre de la nature, mais à quelque chose qui est un dans l'ordre de la Personne, ou aussi de l'hypostase. C'est une union hypostatique. Il n'y a, dans le Christ, qu'une seule hypostase, une seule personne, mais qui, depuis l'Incarnation, subsiste en deux natures et qui a deux natures, absolument et parfaitement distinctes l'une de l'autre, quoique unies de l'union la plus intime qui puisse être, du fait que c'est la même Personne, et une Personne divine, qui est la Personne de l'une et de l'autre, la Personne à laquelle toutes deux appartiennent et qui subsiste en toutes deux. — Cette union des deux natures en une même Personne, pour autant qu'elle est quelque chose de nouveau, quelque chose de créé dans la nature humaine, et quelque chose de si avantageux pour elle qu'elle s'en trouve élevée jusqu'à être la nature d'un Dieu, appartient-elle à l'ordre de la grâce? Si oui, cette grâce a-t-elle été méritée? Peut-on dire qu'elle soit naturelle dans le Christ? Ce sont les trois points qu'il nous reste à examiner et qui doivent compléter l'étude de tout ce qui a trait à cette grande question de l'union en elle-même. — D'abord, le premier point. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article X.

Si l'union de l'Incarnation est par la grâce?

Trois objections veulent prouver que « l'union de l'Incarnation n'est point par la grâce ». — La première rappelle que « la grâce est un certain accident; comme il a été vu dans la Seconde Partie (I^a-2^{ae}, q. 110, art. 2, *ad* 2um). Or, l'union de la nature humaine à la nature divine ne s'est point faite par quelque chose d'accidentel, ainsi qu'il a été montré plus haut (art. 6). Donc il semble que l'union de l'Incarnation ne s'est point faite par la grâce ». — La seconde objection fait observer que « le sujet de la grâce est l'âme. Or, comme il est dit *aux Colossiens*, ch. II (v. 9), *dans le Christ a habité la plénitude de la divinité corporellement*. Donc il semble que cette union n'a pas été

faite par la grâce ». — La troisième objection dit que « toute âme sainte est unie à Dieu par la grâce. Si donc l'union de l'Incarnation s'est faite par la grâce, il semble que le Christ n'est point dit être Dieu autrement que les autres saints parmi les hommes ».

L'argument *sed contra* cite le texte classique de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Prédestination des saints* (ch. xv) : *Par cette même grâce, chaque homme est fait chrétien au début de sa foi, par laquelle cet homme à son début a été fait le Christ.* Or, cet homme a été fait le Christ par l'union à la nature divine. Donc cette union a été par la grâce ».

Au corps de l'article, saint Thomas va apporter une distinction qui projettera tout de suite la pleine lumière sur cette question d'apparence assez délicate, comme nous l'ont montré les objections. « Selon qu'il a été marqué dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. 110, art. 1), la grâce se dit d'une double manière : ou pour la volonté même de Dieu accordant gratuitement quelque chose ; ou pour le don même gratuit fait par Dieu. Or, la nature humaine a besoin de la volonté gratuite de Dieu pour être élevée jusqu'à Dieu, car ceci est au-dessus de la faculté de sa nature. Mais c'est d'une double manière que la nature humaine est élevée à Dieu. D'abord, par l'opération, selon que les saints connaissent et aiment Dieu », comme Il se connaît et comme Il s'aime Lui-même. « D'une autre manière, par l'être personnel : et ce mode est propre au Christ, en qui la nature humaine a été prise et élevée au fait d'être » la nature d'un Dieu et d'appartenir « à la Personne du Fils de Dieu. D'autre part, il est manifeste que pour la perfection de l'opération il est requis que la puissance soit perfectionnée par l'habitus ; mais que la nature ait l'être dans son suppôt, cela ne se fait point par l'entremise d'un habitus. — Nous dirons donc que si la grâce se prend pour la volonté même de Dieu faisant quelque chose gratuitement, ou ayant quelqu'un pour agréable et accepté de Lui, l'union de l'Incarnation a été faite par la grâce, comme l'est aussi l'union des saints à Dieu par la connaissance et par l'amour. Que si on appelle grâce le don gratuit de Dieu, en ce sens, cela même qui est, pour la nature

humaine, d'être unie à la Personne divine, peut se dire une certaine grâce, en tant que cela a été fait sans qu'aucuns mérites eussent précédé; mais non de telle sorte qu'il y ait quelque grâce habituelle par l'entremise de laquelle cette union se fasse ».

L'*ad primum* explique que « la grâce qui est un accident est une certaine similitude de la divinité participée dans l'homme. Or, par l'Incarnation, la nature humaine n'est point dite avoir participé une similitude de la nature divine; mais elle est dite être unie à la nature divine elle-même dans la Personne du Fils. D'autre part, la chose elle-même est quelque chose de plus grand que sa similitude participée ». Il n'y a donc point à s'étonner que nous ne parlions pas d'accident au sujet de cette union, bien que nous puissions l'appeler une grâce, au sens qui a été précisé.

L'*ad secundum* accorde que « la grâce habituelle est seulement dans l'âme; mais la grâce, au sens du don gratuit qui est d'être unie à une Personne divine, appartient à toute la nature humaine, qui est composée de l'âme et du corps. Et, de cette sorte, il est dit que la plénitude de la divinité a habité corporellement dans le Christ; parce que la nature divine a été unie », dans l'unité d'un même être personnel, « non seulement à l'âme, mais aussi au corps. — Bien que l'on puisse dire aussi qu'il est parlé de la divinité habitant corporellement dans le Christ, en ce sens que ce n'est point par mode d'ombre, comme elle habitait dans les sacrements de l'Ancienne Loi, dont il est dit, un peu plus loin, au même endroit (de l'Épître *aux Colossiens*, citée dans l'objection, v. 17), qu'ils étaient *l'ombre des choses à venir, tandis que le Christ est le corps*, pour autant que le corps se divise contre l'ombre. — Il en est qui disent encore qu'il est parlé de la plénitude de la divinité habitant dans le Christ corporellement, parce qu'elle a été en lui de *trois* manières, comme le corps a *trois* dimensions : premièrement, par son essence, par sa présence, par sa puissance, comme elle est dans les autres créatures; secondement, par la grâce qui rend agréable à Dieu, comme dans les saints; et troisièmement, pour l'union personnelle, ce qui est propre au Christ ».

« Et, par là, ajoute saint Thomas, on voit la réponse à la *troisième objection*; car l'union de l'Incarnation ne s'est pas faite seulement par la grâce habituelle, comme les autres saints sont unis à Dieu; mais selon la subsistence ou la Personne ».

L'union hypostatique, faisant que la nature humaine est élevée à cet excès de dignité qu'elle appartient à Dieu, subsistant dans l'être personnel du Verbe, est donc une grâce. C'est même la plus grande de toutes les grâces; car Dieu ne pouvait rien accorder de plus excellent à une créature et qui fût davantage au-dessus de ce qui lui est dû naturellement, que de l'élever ainsi jusqu'à Lui dans l'unité de l'être personnel du Verbe en qui elle subsiste. — Mais cette grâce, quelque excellente qu'elle soit, faut-il la concevoir comme indépendante de tout mérite du côté de la créature, ou ne pouvons-nous pas supposer et ne devons-nous pas dire que certains mérites l'ont précédée et provoquée. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer : et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article XI.

Si l'union de l'Incarnation est venue à la suite de certains mérites?

Trois objections veulent prouver que « l'union de l'Incarnation est venue à la suite de certains mérites ». — La première signale que « sur cette parole du psaume (XXXII, v. 22), *Que votre miséricorde éclate sur nous, selon que nous avons espéré en vous*, la glose dit : *Là est insinué le désir du prophète au sujet de l'Incarnation et le mérite de l'obtention*. Donc l'Incarnation tombe sous le mérite ». — La seconde objection dit que « quiconque mérite une chose mérite ce sans quoi cette chose ne peut être obtenue. Or, les anciens Pères méritaient la vie éternelle, à laquelle ils ne pouvaient parvenir que par l'Incarnation. Saint Grégoire dit, en effet, au livre des *Morales* (liv. XIII, ch. XLIII, ou XV, ou XX) : *Ceux qui avant la venue du Christ parurent en ce*

monde, quelque vertu de justice qu'ils eussent, au sortir de leurs corps ne pouvaient en aucune manière être reçus tout de suite au sein de la Patrie céleste, parce que Celui-là n'était pas encore venu qui devait placer les âmes des justes en leur trône éternel. Donc il semble qu'ils méritèrent l'Incarnation ». — La troisième objection évoque l'antienne de l'Office de la Sainte Vierge selon le rit des Frères-Prêcheurs, où « l'on chante, au sujet de la bienheureuse Vierge (antienne du *Benedictus*), qu'*elle a mérité de porter le Seigneur;* chose qui s'est faite par l'Incarnation. Donc l'Incarnation tombe sous le mérite ». — Ces objections, on le voit, considèrent la raison de mérite, non pas dans la nature humaine du Christ, mais dans le reste de l'humanité; car c'était seulement sous ce jour que la question pouvait se poser, comme saint Thomas nous en avertira au début du corps de l'article.

L'argument *sed contra* ne distingue pas et exclut, d'une façon générale, tout mérite relatif à l'Incarnation. C'est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Prédestination des saints* (ch. xv) : *Que celui qui trouvera, dans notre Chef, des mérites ayant précédé cette génération unique, que celui-là cherche, en nous, ses membres, des mérites qui aient précédé la régénération multipliée.* Or, il n'est aucuns mérites qui aient précédé notre régénération; selon cette parole *à Tite*, ch. III (v. 5) : *Ce n'est point en raison des œuvres que nous avions faites, mais c'est en raison de sa miséricorde qu'Il nous a sauvés par le bain de la régénération.* Donc il n'y a eu, non plus, aucuns mérites qui aient précédé cette génération du Christ ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit, dès le début, que « quant au Christ Lui-même, il est manifeste, par ce qui a été déjà vu (art. 2, 3, 6, 10), qu'aucuns mérites en Lui n'ont pu précéder l'union. Nous ne disons pas, en effet, qu'Il a été d'abord un pur homme et qu'ensuite par le mérite de sa bonne vie Il a obtenu d'être le Fils de Dieu, comme le disait Photin; mais nous affirmons que dès le principe ou le premier moment de sa conception, cet homme a été vraiment le Fils de Dieu, n'ayant pas d'autre hypostase que le Fils de Dieu, selon cette parole marquée en saint Luc, ch. I (v. 35) :

L'être saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu. Il suit de là que toute opération de cet homme est venue après l'union. Et, par conséquent, aucune de ses opérations n'a pu mériter cette union. — Mais nous devons dire aussi que même les œuvres de quelque autre que ce soit parmi les hommes n'a pu mériter cette union, d'un mérite condigne. — D'abord, parce que les œuvres méritoires de l'homme sont ordonnées proprement à la béatitude, laquelle est *la récompense de la vertu* (*Éthique*, liv. I, ch. IX, n, 3; de S. Th., leç. 14), et consiste dans la pleine fruition de Dieu. Or, l'union de l'Incarnation, parce qu'elle se fait dans l'être personnel, est au-dessus de l'union de l'esprit bienheureux à Dieu, qui se fait par l'acte de celui qui jouit. Et, par suite, elle n'a pas pu tomber sous le mérite. — Secondement, parce que la grâce ne peut pas tomber sous le mérite », au moins s'il s'agit de la première grâce qui rend l'âme agréable à Dieu : « cette grâce, en effet, est le principe du mérite. Il s'ensuit que l'Incarnation tombera bien moins encore sous le mérite : attendu qu'elle est elle-même le principe de la grâce; selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 17) : *la grâce et la vérité ont été faites par Jésus-Christ.* — Troisièmement, parce que l'Incarnation du Christ est le principe qui réforme toute la nature humaine. Il s'ensuit qu'elle n'a pas pu tomber sous le mérite d'un homme particulier; car le bien d'un pur homme ne peut pas être la cause du bien de toute la nature », comme nous l'avions déjà noté au sujet de la nécessité de l'Incarnation, q. I, art. 2. — « Que s'il s'agit du mérite de convenance, les saints Pères méritèrent l'Incarnation, en la désirant et en la demandant. Il était convenable, en effet, que Dieu exauçât ceux qui lui obéissaient ».

« Et, par là, déclare saint Thomas, *la première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* répond qu' « il est faux que tombe sous le mérite tout ce sans quoi la récompense ne peut exister. Il est, en effet, des choses qui non seulement sont requises pour la récompense, mais qui sont encore préexigées pour le mérite : telles sont la bonté divine, et sa grâce, et la nature elle-même de l'homme. Et, pareillement, le mystère de l'Incarnation est

le principe du mérite ; car *de la plénitude du Christ nous recevons tous*, comme il est dit en saint Jean, ch. I (v. 16) ».

L'*ad tertium* a un mot vraiment d'or, et que nous ne saurions trop souligner, au sujet de la bienheureuse Vierge. « Elle est dite avoir mérité de porter le Seigneur Jésus-Christ, non en ce sens qu'elle aurait mérité que Dieu s'incarne ; mais parce que, par la grâce qui lui a été donnée, elle a mérité ce degré de pureté et de sainteté qui l'a rendue à même d'être comme il convenait la mère de Dieu : *meruit, ex gratia sibi data, illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei* ». — Jamais plus beau panégyrique n'a été fait de la Très Sainte Vierge Marie.

Aucuns mérites, au sens de mérites condignes, ne sauraient, du côté de la créature, notamment du côté des hommes, expliquer le fait de l'union hypostatique. Cette union est due à la seule grâce de Dieu. — Nous venons d'établir que l'union hypostatique de la nature humaine à la nature divine dans la Personne du Christ était d'ordre absolument gratuit. S'ensuit-il que nous ne puissions absolument pas affirmer qu'elle a été naturelle dans le Christ? La question valait d'être posée. Saint Thomas nous en dira tout le sens et la vraie solution, à l'article qui suit.

Article XII.

Si la grâce de l'union a été naturelle à l'homme Jésus-Christ?

Trois objections veulent prouver que « la grâce de l'union n'a pas été naturelle à l'homme Jésus-Christ ». — La première rappelle que « l'union de l'Incarnation ne s'est point faite dans la nature, mais dans la Personne, ainsi qu'il a été dit (art. 1, 2). Or, toute chose tire son nom du terme » qui la spécifie. « Donc cette union doit être dite plutôt personnelle que naturelle ». — La seconde objection fait observer que « la grâce se divise contre la nature, de même que les choses gratuites qui viennent de Dieu se distinguent des choses naturelles qui vien-

nent d'un principe intrinsèque. Or, des choses qui se divisent par mode d'opposition, l'une ne tire pas son nom de l'autre. Donc la grâce du Christ ne lui est pas naturelle ». — La troisième objection déclare qu' « on appelle naturel ce qui est selon la nature. Or, la grâce de l'union n'est point naturelle au Christ, selon la nature divine; car elle conviendrait dès lors aux autres Personnes. Elle ne lui est pas non plus naturelle selon la nature humaine; car, de la sorte, elle conviendrait à tous les hommes qui sont d'une même nature avec le Christ. Donc il semble qu'en aucune manière la grâce de l'union n'est naturelle au Christ ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, dans *l'Enchiridion* (ch. XI) : *Dans le fait que la nature humaine a été prise* » par le Verbe de Dieu, « *cette grâce devient en quelque sorte naturelle à cet homme* » qu'est le Christ », *et, par elle, Il ne peut admettre aucun péché* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « selon Aristote, au livre V des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5; Did., liv. IV, ch. IV, n. I, 4), la nature se dit, d'une manière, la naissance elle-même; et, d'une autre manière, l'essence de la chose. Il s'ensuit qu'une chose peut être dite naturelle d'une double manière », ou à un double titre. « On dira naturel, en un premier sens, ce qui procède des principes essentiels d'une chose; comme il est naturel au feu de s'élever en haut. En un autre sens, on dira naturel à l'homme ce qu'il a par naissance; selon qu'il est dit dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. II (v. 3) : *Nous étions par nature enfants de colère:* et, au livre de *la Sagesse*, ch. XII (v. 10) : *Leur nation est mauvaise; et la malice leur est naturelle.* — Ainsi donc, la grâce du Christ, qu'il s'agisse de la grâce d'union ou de la grâce habituelle, ne peut pas être dite naturelle, comme si elle était causée des principes de la nature humaine en Lui; bien qu'elle puisse être dite naturelle, comme provenant dans la nature humaine du Christ par l'action de sa nature divine qui l'y cause. Mais l'une et l'autre grâce est dite naturelle dans le Christ pour autant qu'Il l'a par sa naissance; car, depuis le premier moment de sa conception, la nature humaine a été unie à la Personne di-

vine, et l'âme du Christ a été remplie du don de la grâce ».

L'*ad primum* répond que « si l'union n'a pas été faite dans la nature, elle a été cependant causée par la vertu de la nature divine, qui est véritablement la nature du Christ. Et aussi elle convient au Christ par sa naissance ».

L'*ad secundum* déclare que « ce n'est pas au même titre que l'union est appelée grâce et naturelle. On l'appelle grâce, en tant qu'elle n'a point pour cause le mérite; et on la dit naturelle, en tant qu'elle existe par la vertu de la nature divine dans l'humanité du Christ dès sa naissance ».

L'*ad tertium* fait observer que « la grâce de l'union n'est point naturelle au Christ selon la nature humaine, comme étant causée des principes de cette nature humaine. Et, par suite, il n'est point nécessaire qu'elle convienne à tous les hommes. Elle est cependant naturelle au Christ selon la nature humaine, en raison de la propriété de sa naissance; pour autant que le Christ a été de telle sorte conçu du Saint-Esprit, que le même fût par nature Fils de Dieu et fils de l'homme : *ut esset idem naturalis Filius Dei et hominis* ». (On aura remarqué l'admirable concision de cette dernière formule). « Selon la nature divine, cette union est naturelle au Christ, pour autant que la nature divine est le principe actif de cette grâce. Et ceci convient à toute la Trinité; savoir d'être le principe actif de cette grâce ». Il n'y a donc pas d'inconvénient à parler de grâce d'union naturelle dans le Christ, au sens qui vient d'être précisé.

A considérer en elle-même l'union de Dieu et de l'homme, dans le mystère de l'Incarnation, la vérité catholique nous enseigne que la nature de Dieu et la nature de l'homme s'y trouvent réunies sans que l'une ni l'autre y soient altérées en quoi que ce soit. Chacune d'elles reste elle-même dans son absolue intégrité et dans sa vérité parfaite. Toutefois, il y a quelque chose de l'homme qui ne demeure pas dans cette union; sans quoi Dieu et l'homme seraient deux, et non pas un, comme la foi nous l'enseigne. Ce qui n'existe pas, de l'homme, dans l'Incarnation, c'est la personne. Nous avons

bien, dans ce mystère, une nature humaine parfaite; mais nous n'avons pas une personne humaine, comme il arrive toujours quand une nature humaine existe en elle-même et forme un tout séparé parmi les êtres qui sont. Ici, à la place de la personne humaine, nous avons une Personne divine. Et c'est par là que se fait l'union de Dieu et de l'homme. Dieu et l'homme ne sont pas deux, dans ce mystère, bien que la nature de l'un et de l'autre demeurent toutes deux parfaitement intactes; ils ne sont et ne font qu'un : parce qu'il n'y a qu'une Personne pour l'une et l'autre nature. C'est en elle, dans cette unique Personne, que les deux natures se retrouvent et ne font qu'un. Et parce que cet *un* en qui elles se trouvent unies est tout ce qu'il y a de plus substantiel, puisque c'est une Personne divine, il s'ensuit que l'union des deux natures, dans le mystère de l'Incarnation, est, au plus haut point, d'ordre substantiel, non d'ordre accidentel. Toutefois, si nous la considérons sous sa raison de relation réelle dans la nature humaine qui est le seul des deux termes où elle peut exister à ce titre, nous la dirons quelque chose de créé, dans le genre accident relation, relation qui est la suite ou la résultante et l'effet de l'action du côté de Dieu et de la passion du côté de la nature humaine, faisant que la nature humaine est prise à soi par l'une des Personnes divines. De ce chef, et en tant qu'une même Personne divine se retrouve subsistant identique et toute seule, comme hypostase, en l'une et l'autre nature, cette union de l'Incarnation est la plus grande de toutes les unions. Rien ne saurait lui être comparé. Elle est d'ailleurs l'effet exclusif d'une volonté absolument gratuite de la part de Dieu, sans que rien, ni du côté de la nature qui a été prise, ni non plus du côté des hommes ayant précédé cette union, ait pu en être la raison ou la cause par voie de mérite proprement dit. Il n'en demeure pas moins que nous la dirons naturelle au Christ, soit parce qu'elle a existé pour la nature humaine, en Lui, dès le premier instant de sa conception, soit parce qu'elle a été produite, dans cette nature humaine, en Lui, par la vertu de sa nature divine.

Après avoir étudié en elle-même l'union de Dieu et de l'homme dans l'Incarnation, nous devons maintenant l'étudier du côté de la Personne qui a pris à soi la nature humaine. Ce sera l'objet de la question qui suit.

QUESTION III

DE L'UNION DU CÔTÉ DE LA PERSONNE QUI A PRIS A SOI LA NATURE HUMAINE

Cette question comprend huit articles :

1° Si prendre à soi convient à la Personne divine?
2° Si cela convient à la nature divine?
3° Si la nature peut prendre à soi, abstraction faite de la personnalité?
4° Si une Personne peut prendre sans les autres?
5° Si chaque Personne peut prendre à soi?
6° Si plusieurs Personnes peuvent prendre à soi une même nature numérique?
7° Si une même Personne peut prendre à soi deux natures numériquement distinctes?
8° S'il était plus convenable que la Personne du Fils prît à soi la nature humaine plutôt que toute autre Personne divine?

Le seul énoncé de ces articles nous montre jusqu'à quel point le génie de saint Thomas s'est appliqué à nous montrer l'absolue liberté d'action des Personnes divines dans le fait de l'assomption de notre nature. — Les sept premiers traitent, par rapport à l'assomption, des Personnes divines en général; le huitième, de la Personne du Fils. — Pour les Personnes divines, en général, elles sont considérées, d'abord, sous leur raison commune de Personnes divines (art. 1-3); puis, selon qu'elles sont distinctes et plusieurs (art. 4-7). — Au sujet des Personnes divines, sous leur raison commune de Personnes divines, trois choses sont considérées : premièrement, si le fait de s'unir une nature créée peut convenir à une Personne divine; secondement, si cela peut convenir à la nature divine, qui, en réalité, est une même chose avec la Personne en Dieu; troisièmement, si cela peut lui convenir, abstraction faite de la per-

sonnalité. — Le premier point va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

S'il convient à la Personne divine de prendre à soi une nature créée?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne convient pas à la Personne divine de prendre à soi une nature créée ». — La première dit que « la Personne divine signifie quelque chose de souverainement parfait. Or, le parfait » ou l'achevé « est ce à quoi il ne peut être fait aucune addition. Puis donc qu'*assumer* ou prendre à soi est comme ajouter ce qui est pris à celui qui prend, il semble qu'il ne convient pas à la Personne divine d'assumer ou de prendre à soi une nature créée ». — La seconde objection fait observer que « ce à quoi une chose est assumée se communique d'une certaine manière à ce qui est assumé ainsi; comme la dignité se communique à celui qui est assumé ou élevé à cette dignité. Or, de la raison de la personne il est qu'elle soit incommunicable, comme il a été dit dans la Première Partie (q. 29, art. 3, ad 4um; q. 30, art, 4, arg. 2). Donc il ne convient pas à la Personne divine d'assumer ou de prendre à soi ». — La troisième objection déclare que « la personne est constituée par la nature »; non que la nature soit la personne; mais elle est la partie formelle et spécifique donnant l'être pur et simple au tout qu'est la personne. « Or, il ne convient pas et il n'est pas possible que ce qui est constitué prenne à soi ou assume ce qui le constitue; car l'effet n'agit point sur sa cause. Donc il ne convient pas à une personne de prendre une nature ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin » (ou plutôt saint Fulgence), qui « dit, au livre *de la Foi, à Pierre : Ce Dieu*, savoir le Fils unique, *a pris en sa personne la forme ou la nature de l'esclave*. Or, Dieu le Fils unique est une Personne. Donc il convient à la Personne en Dieu de recevoir, c'est-à-dire, d'assumer ou de prendre à soi une nature ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans le mot *assomption* deux choses se trouvent comprises, savoir le principe de l'acte et son terme : assumer, en effet, revient à dire prendre à soi quelque chose. Or, de cette assomption, la Personne », dans le mystère de l'Incarnation, « est tout ensemble le principe et le terme. Le principe, parce que c'est à la personne qu'il convient proprement d'agir », toute action appartenant en propre au suppôt ou à la personne : « et cette *prise* de la chair (en latin *sumptio*) a été faite par l'action divine. De même, c'est aussi la Personne, qui est le terme de cette *prise;* car, selon qu'il a été dit plus haut (q. 2, art. 1, 2), l'union a été faite dans la Personne, non dans la nature. Il s'ensuit, comme on le voit, que c'est au sens le plus souverainement propre, qu'il convient à la Personne d'assumer la nature ». Le fait de prendre à soi ou de s'unir la nature humaine appartient tout à fait en propre à la Personne en Dieu.

L'*ad primum* accorde et souligne que « la Personne divine étant infinie, il ne saurait lui être fait une addition quelconque ». Et ce n'est pas en ce sens que nous disons que la nature humaine a été prise par elle. « Aussi bien saint Cyrille dit, dans la lettre synodale du concile d'Éphèse : *Ce n'est point selon le mode d'une apposition de conjonction que nous concevons l'union.* Pas plus d'ailleurs que dans l'union de l'homme à Dieu, qui est par la grâce de l'adoption, quelque chose n'est ajouté à Dieu; mais ce qui est divin est apposé à l'homme. Et, par suite, ce n'est pas Dieu, mais l'homme, qui est rendu parfait ».

L'*ad secundum* déclare que « la personne est dite incommunicable, en tant qu'on ne peut pas la dire de plusieurs suppôts »; elle s'appartient exclusivement. « Mais rien n'empêche que plusieurs choses soient dites de la personne. D'où il suit qu'il n'est pas contre la raison de la Personne en Dieu « qu'elle se communique de façon à subsister en plusieurs natures. Car, même en la personne créée plusieurs natures peuvent concourir accidentellement; comme dans la personne d'un même homme se trouve la quantité et la qualité. Mais ceci

est propre à la Personne divine, en raison de son infinité, qu'il y ait en elle un concours de natures, non pas accidentellement, mais » substantiellement « selon la subsistence ». — Remarquons le mot que saint Thomas vient de nous dire. Nous voyons, par là, que seule une Personne divine peut subsister en deux natures substantielles.

L'*ad tertium* rappelle et précise que « comme il a été dit plus haut (cf. q. 2, art. 6, *ad* 2um), la nature humaine ne constitue pas la Personne divine d'une façon pure et simple; mais elle la constitue selon que la Personne divine tire son nom d'une telle nature », ou en tant qu'elle prend le nom d'homme. « Et, en effet, ce n'est pas de la nature humaine que le Fils de Dieu a d'être purement et simplement, étant de toute éternité; mais seulement Il a d'elle qu'Il soit homme. Au contraire, selon la nature divine, la Personne divine est constituée purement et simplement », non comme Personne, ou selon la raison qui la distingue de la nature; mais parce que la nature divine est ce par quoi la Personne divine est purement et simplement. « Aussi bien la Personne divine n'est pas dite assumer ou prendre à soi la nature divine, mais la nature humaine ».

C'est à la Personne, en Dieu, que convient, par excellence et au sens le plus propre, le fait d'assumer ou de prendre à soi la nature humaine, dans le mystère de l'Incarnation. — Mais pouvons-nous dire que ce fait convienne aussi à la nature divine. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il convient à la nature divine d'assumer ou de prendre à soi?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'appartient pas à la nature divine d'assumer » ou de prendre à soi une nature

créée. — La première rappelle que « comme il a été dit (art. précéd.), *assumer* se dit comme *prendre à soi*. Or, la nature divine n'a point pris à soi la nature humaine; car l'union ne s'est point faite dans la nature, mais dans la Personne, ainsi qu'il a été dit (q. 2, art. 1, 2). Donc il ne convient pas à la nature divine d'assumer la nature humaine ». — La seconde objection fait observer que « la nature divine est commune aux trois Personnes. Si donc il convient à la nature divine d'assumer ou de prendre à soi, il s'ensuit que cela convient aux trois Personnes. Et, dès lors, le Père aura pris à soi la nature humaine, comme le Fils. Ce qui est une erreur » contre la foi. — La troisième objection dit que « prendre à soi ou assumer est agir. Or, agir convient à la personne, non à la nature, laquelle est plutôt signifiée comme le principe par lequel l'agent agit. Donc assumer ou prendre à soi ne convient pas à la nature ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin » (ou plutôt de S. Fulgence), qui « dit, dans le livre *de la Foi, à Pierre* (ch. II) : *Cette nature qui demeure toujours engendrée du Père*, c'est-à-dire qui est reçue du Père par la génération éternelle, *a pris notre nature sans le péché* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous redit que « comme il a été marqué (art. précéd.), dans le mot *assomption*, deux choses sont signifiées; savoir le principe de l'action et son terme. Or, d'être principe de l'assomption convient à la nature divine par elle-même : c'est, en effet, par sa vertu que l'assomption a été faite. Mais, d'être terme de l'assomption ne convient pas à la nature divine par elle-même; cela lui convient en raison de la Personne dans laquelle on la considère. Il suit de là qu'en premier et de la façon la plus propre, la Personne est dite assumer ou prendre à soi; mais, secondairement, on peut dire que la nature aussi prend à sa Personne. C'est de la même manière qu'on dit encore que la nature s'est incarnée : non pas qu'elle ait été changée en la chair; mais parce qu'elle a pris la nature de la chair », se l'unissant dans la Personne du Verbe. « De là vient que saint Jean Damascène dit (*de la Foi orthodoxe*, liv. III, ch. VI) : *Nous disons que la*

nature de Dieu s'est incarnée, selon saint Athanase et saint Cyrille ».

L'*ad primum* fait observer que « le pronom *soi* est réciproque et se rapporte au même suppôt. Or, la nature divine ne diffère point, quant au suppôt, de la Personne du Verbe » : elle lui est identique dans la réalité, bien que sa raison soit autre. « Et voilà pourquoi, en tant que la nature divine prend la nature humaine à la Personne du Verbe, elle est dite la prendre à soi. Mais, bien que le Père prenne la nature humaine à la Personne du Verbe, cependant Il ne la prend pas à soi, pour cela; parce que le suppôt du Père n'est pas le même que celui du Verbe. Et, à cause de cela, on ne peut pas dire au sens propre que le Père prenne à soi la nature humaine ».

L'*ad secundum* accorde que « ce qui convient à la nature humaine en raison d'elle-même convient aux trois Personnes; comme la bonté, la sagesse, et autres choses de ce genre. Mais assumer ou prendre à soi lui convient en raison de la Personne du Verbe, ainsi qu'il a été dit. Et voilà pourquoi cela convient à cette Personne seule », non aux deux autres Personnes.

L'*ad tertium* répond que « comme en Dieu le sujet qui est et ce par quoi il est sont une même chose » dans la réalité; « de même, aussi, en Dieu, le sujet qui agit et ce par quoi il agit sont réellement identiques; car tout être agit selon qu'il est. Il suit de là que la nature divine est tout ensemble et ce par quoi Dieu agit et elle est aussi Dieu Lui-même qui agit ». Il n'y a donc aucun inconvénient à lui attribuer cette action qu'est l'assomption.

En raison de la Personne divine qui a pris à soi la nature humaine, la nature divine, qui est identique en réalité à cette Personne, et qui, de plus, est signifiée comme le principe même de toute action de la Personne divine, pourra, elle aussi, être dite, en toute vérité, avoir pris à soi ou s'être unie, dans la Personne qui se l'est unie en effet, la nature humaine. — Mais, si nous faisions abstraction, dans notre esprit, de la

personnalité divine telle que la foi nous la révèle et que nous savons être trine en Dieu, faut-il dire que la nature divine, considérée en dehors de cette personnalité, pourrait encore assumer ou prendre à soi une nature créée. C'est la question qu'il nous faut maintenant considérer et qui va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si, abstraction faite de la personnalité par l'intelligence, la nature pourrait assumer ou prendre à soi?

Trois objections veulent prouver que, « abstraction faite de la personnalité par l'intelligence, la nature ne peut pas assumer » ou prendre à soi. — La première s'appuie sur ce qu' « il a été dit (art. précéd.) qu'il convient à la nature d'assumer en raison de la Personne. Or, ce qui convient à une chose en raison d'une autre, celle-ci étant enlevée, ne peut plus lui convenir; c'est ainsi que le corps, qui n'est visible qu'en raison de la couleur, ne peut pas être vu sans la couleur. Donc, abstraction faite de la personnalité par l'intelligence, la nature divine ne peut pas assumer » ou prendre à soi. — « La seconde objection rappelle que « l'assomption implique le terme de l'union, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, l'union ne peut pas se faire dans la nature, mais seulement dans la Personne. Donc, abstraction faite de la personnalité, la nature divine ne peut pas assumer ». — La troisième objection en appelle à ce qu' « il a été dit, dans la Première Partie (q. 40, art. 3), qu' « en Dieu, si on abstrait la personnalité, rien ne demeure. Puis donc que ce qui prend à soi est quelque chose, il s'ensuit que si l'on abstrait la personnalité, la nature divine ne peut pas assumer » ou prendre à soi.

L'argument *sed contra* fait observer que, « en Dieu, la personnalité se dit de la propriété personnelle, qui est triple, savoir : la paternité, la filiation, et la procession » ou la spiration passive, « comme il a été dit dans la Première Partie (q. 30, art. 2). Or, si l'on écarte par l'intelligence ces proprié-

tés personnelles, il demeure encore la toute-puissance de Dieu par laquelle l'Incarnation a été faite, comme l'ange le dit, en saint Luc, ch. I (v. 37) : *Il n'y aura d'impossible devant Dieu aucune parole.* Donc il semble que même si l'on écarte la personnalité, la nature divine peut assumer » ou prendre à soi.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'intelligence peut avoir aux choses divines un double rapport. — En un premier mode, pour connaître Dieu tel qu'Il est. Et, de la sorte, il est impossible que l'intelligence circonscrive quelque chose en Dieu et que quelque autre chose demeure ; car tout ce qui est en Dieu est un, sauf la distinction des Personnes, dont l'une d'ailleurs est enlevée si on enlève l'autre, parce qu'elles se distinguent seulement par les relations, qui doivent coexister ensemble ». Il est donc impossible que l'intelligence voie en Dieu quelque chose qui demeurerait si on enlevait quelque autre chose de ce que l'intelligence verrait en Lui. — « Mais, d'une autre manière, l'intelligence peut se rapporter aux choses divines, non comme connaissant Dieu selon qu'Il est, mais selon son mode à elle; c'est-à-dire comme connaissant d'une façon multiple et divisée ce qui est un en Dieu. De cette sorte, notre intelligence peut entendre la bonté et la sagesse divine et les autres choses du même genre qui se disent les attributs essentiels, sans entendre la paternité ou la filiation qu'on appelle les personnalités » ou les propriétés personnelles en Dieu ; comme c'est ainsi que pouvaient entendre Dieu soit les anciens juifs soit les philosophes conduits par les seules lumières de la raison. « En ce sens, abstraction faite de la personnalité par l'intelligence, nous pouvons encore entendre que la nature prenne à soi ». Et cela veut dire que si par impossible il n'y avait pas en Dieu les propriétés personnelles qui constituent l'une ou l'autre des Personnes qui sont en Dieu, de telle sorte qu'il ne restât que la nature divine telle que la conçoit notre intelligence quand elle n'est pas sous le coup de la lumière de la foi, cette nature divine ainsi considérée aurait encore tout ce qui est requis par le concept de l'assomption. C'est ce qu'expliquent excellemment les réponses aux objections.

L'*ad primum* dit que « en Dieu ce qui est et ce par quoi il

est sont une même chose. Il s'ensuit que n'importe laquelle des choses qui sont attribuées à Dieu d'une façon abstraite, si on la considère en elle-même, en laissant de côté les autres, elle sera » conçue comme « quelque chose de subsistant, et, par conséquent », comme « une personne, étant dans une nature intellectuelle. De même donc que, maintenant, alors que nous mettons en Dieu les propriétés personnelles, nous disons trois Personnes; de même, si l'on exclut par l'intelligence les propriétés personnelles », de telle sorte qu'on ne pense en Dieu qu'à ce qui est essentiel, « il demeure dans notre esprit la nature divine comme subsistante et comme personne. Et, dès lors, on peut entendre qu'elle assume ou qu'elle prenne à soi la nature humaine en raison de sa subsistence ou de sa personnalité » ainsi comprise, sans faire appel à la personnalité seule vraie qui existe, de fait, en Dieu, selon que la foi nous le révèle et qui est la personnalité s'identifiant au Père ou au Fils ou au Saint-Esprit.

L'*ad secundum* insiste dans le même sens. « A supposer qu'on circonscrive par l'intelligence les personnalités des trois Personnes, il demeurera encore dans l'intelligence », sans que d'ailleurs il en soit ainsi dans la réalité, « une personnalité de Dieu, comme les Juifs l'entendent, à laquelle pourra se terminer », selon les exigences de notre esprit, « l'assomption, comme maintenant nous disons qu'elle se termine à la Personne du Verbe ».

L'*ad tertium* explique qu' « abstraction faite de la personnalité par l'intelligence, il est dit que rien ne demeure, par mode de résolution » ou d'analyse; « comme si autre chose était ce qui porte la relation, et autre chose la relation elle-même; car tout ce que l'intelligence perçoit en Dieu est perçu comme suppôt qui subsiste », le concret et l'abstrait ne se séparant pas quand il s'agit de Dieu, puisque tout ce qui est en Lui est l'Être même subsistant. « Toutefois des choses qui sont dites de Dieu, l'une peut être entendue par l'intelligence sans que l'autre le soit, non par mode de résolution » et de séparation du côté de Dieu Lui-même; « mais selon le mode qui a été dit » (au corps de l'article), et parce que ce qui est un et indi-

visible en soi peut être dans notre intelligence, en raison même de son caractère limité et fini, d'une manière multiple et divisée.

Nous avons vu ce qu'il en est de la Personne divine en général et sous sa raison commune de Personne divine, par rapport au fait d'assumer ou de prendre à soi une nature créée et tout spécialement la nature humaine dont il s'agit dans l'Incarnation. Nous devons maintenant étudier ce même rapport, en tenant compte de la distinction des Personnes divines. Là-dessus, saint Thomas se demande quatre choses : premièrement, si une Personne divine peut assumer ou prendre à soi la nature humaine, sans que les autres l'assument; secondement, si chacune des trois Personnes divines le peut faire; si toutes trois réunies peuvent prendre une seule et même nature; quatrièmement, si une même Personne divine peut prendre deux ou plusieurs natures humaines. On le voit, la question est étudiée sous toutes ses faces. — Venons tout de suite au premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si une Personne divine peut assumer une nature créée sans qu'une autre l'assume?

Trois objections veulent prouver qu' « une Personne divine ne peut pas assumer une nature créée, les autres ne l'assumant pas ». — La première en appelle à ce que « *les œuvres de la Trinité sont indivises*, comme le dit saint Augustin dans l'*Enchiridion* (ch. xxxviii); car de même que pour les trois Personnes il est une seule essence, de même il est une seule opération. Or, assumer est une certaine opération. Donc ce fait ne peut convenir à une Personne divine sans convenir aux autres ». — La seconde objection fait observer que « comme nous disons de la Personne du Fils qu'elle s'est incarnée, pareillement aussi nous le disons de la nature; car *toute la nature divine, dans l'une de ses hypostases, s'est incarnée*, comme le dit saint Jean Damascène, au livre III (*de la Foi Orthodoxe*, ch. vi). Or, la

nature est commune aux trois Personnes. Donc l'assomption l'est aussi ». — La troisième objection dit que « comme la nature humaine a été prise par Dieu dans le Christ, de même aussi les hommes sont pris par Lui par la grâce; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XIV (v. 3) : *Dieu le prit à Lui.* Or, cette assomption appartient en commun à toutes les Personnes. Donc la première aussi ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « saint Denys »; qui, « au chapitre II des *Noms Divins* (de S. Th., leç. I, 3), dit que le mystère de l'Incarnation appartient à *la théologie distincte;* selon laquelle une chose est dite distinctement des Personnes divines ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle, en le précisant toujours, que « comme il a été dit (art. I, 2), l'assomption implique deux choses; savoir : l'acte de celui qui assume ou prend à soi; et le terme de l'assomption. L'acte de celui qui assume procède de la vertu divine, qui est commune aux trois Personnes; mais le terme de l'assomption est la Personne, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Il suit de là que ce qui a trait à l'action, dans l'assomption, est commun aux trois Personnes; mais ce qui appartient à la raison de terme convient de telle sorte à une Personne que cela ne convient pas à une autre. Les trois Personnes, en effet, ont fait que la nature humaine fût unie à la seule Personne du Fils ». — On ne pouvait résumer en une formule plus précise et plus heureuse la doctrine qu'il s'agissait de mettre en lumière.

L'*ad primum* fait observer que « l'objection procède du côté de l'opération. Et la raison suivrait, si l'assomption n'impliquait que cette opération, sans le terme, qui est la Personne ».

L'*ad secundum* déclare que « la nature est dite incarnée, comme aussi elle est dite sujet qui assume, en raison de la Personne à laquelle s'est terminée l'union, ainsi qu'il a été dit; mais non selon qu'elle est commune aux trois Personnes. Et s'il est dit que *toute la nature divine s'est incarnée,* ce n'est point parce qu'elle se serait incarnée dans les trois Personnes; mais parce qu'il n'est rien de la perfection de la nature divine qui manque à la Personne qui s'est incarnée ».

L'*ad tertium* répond que « l'assomption qui se fait par la grâce de l'adoption se termine à une certaine participation de la nature divine selon l'assimilation à sa bonté, conformément à cette parole de la seconde épître de saint Pierre, ch. I (v. 4) : *Participants de la nature divine*. Il suit de là que cette assomption est commune aux trois Personnes et du côté du principe et du côté du terme. Mais l'assomption qui est par la grâce de l'union » hypostatique « est commune du côté du principe, sans l'être du côté du terme, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). — On aura remarqué cette lumineuse explication de la différence essentielle qui sépare l'union à Dieu par la grâce sanctifiante de l'union à Dieu par le mystère de l'Incarnation : celle-ci ne se termine qu'à la Personne du Verbe ; l'autre se termine indistinctement aux trois Personnes divines, en raison de la nature divine qu'elle regarde directement et qui est commune aux trois Personnes.

En fait et selon que les documents de la foi nous l'enseignent, l'Incarnation s'est terminée à l'une des Personnes divines de telle sorte que les autres ne peuvent, en aucune manière, être dites avoir assumé ou pris à elles la nature humaine ; bien que toutes trois aient agi en commun pour faire que cette nature ait été prise par l'une d'elles, savoir par la Personne du Fils. — Mais, s'il avait plu à Dieu qu'il en eût été autrement, et que c'eût été une autre Personne que la Personne du Fils qui prît à soi la nature humaine, pouvons-nous concevoir cela comme possible. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si une autre Personne divine aurait pu assumer la nature humaine en dehors de la Personne du Fils?

Trois objections veulent prouver qu' « aucune autre Personne divine ne pouvait assumer ou prendre à soi la nature humaine, en dehors de la Personne du Fils ». — La première dit que

« par l'assomption de cette nature humaine, il a été fait que Dieu est le fils de l'homme. Or, il n'est pas admissible que d'être fils pût convenir au Père ou au Saint-Esprit; car ce serait amener la confusion des Personnes divines. Donc le Père et l'Esprit-Saint ne pourraient pas assumer la chair ». — La seconde objection arguë de ce que « par l'Incarnation divine, les hommes ont obtenu l'adoption des enfants » : ils sont devenus enfants de Dieu par adoption; « selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 15) : *Vous n'avez pas reçu l'esprit de servitude dans une nouvelle crainte; mais l'esprit d'adoption.* Or, la filiation adoptive est une similitude participée de la filiation naturelle, qui ne convient ni au Père ni à l'Esprit-Saint; aussi bien est-il dit, *aux Romains*, ch. VIII (v. 29) : *Ceux qu'Il a connus d'avance et qu'Il a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils.* Donc, il semble qu'aucune autre Personne ne pouvait s'incarner, en dehors de la Personne du Fils ». — La troisième objection fait observer que « le Fils est dit envoyé, et engendré d'une naissance temporelle, selon qu'Il est incarné. Or, il ne convient pas au Père d'être envoyé, et Il est sans naissance, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 32, art. 3; q. 43, art. 4). Donc, au moins la Personne du Père ne pouvait pas s'incarner ».

L'argument *sed contra* déclare que « tout ce que peut le Fils, le Père le peut; sans quoi il n'y aurait pas une même puissance pour les trois Personnes. Or, le Fils a pu s'incarner. Donc le Père et l'Esprit-Saint l'auraient pu aussi ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit » et nous l'avons déjà rappelé bien des fois (art. 1, 2, 4), « l'assomption implique deux choses : l'acte même de celui qui prend; et le terme de l'assomption. Le principe de l'acte est la vertu divine. D'autre part, la vertu divine est commune indifféremment à toutes les Personnes. Et, de même, il est une raison commune de personnalité dans les trois Personnes; bien que les propriétés personnelles soient différentes. Or, toutes les fois qu'une vertu se rapporte indifféremment à plusieurs choses, elle peut terminer son action à chacune d'elles; comme on le voit pour les puissances rationnelles qui portent sur les

contraires et qui peuvent avoir l'un et l'autre dans leur action. Il suit de là que la vertu divine pouvait unir la nature humaine soit à la Personne du Père soit à la Personne du Saint-Esprit comme elle l'a unie à la Personne du Fils. Et, par conséquent, il faut dire que le Père ou l'Esprit-Saint pouvaient assumer la chair » et s'incarner « comme le Fils ». — La conclusion est inéluctable : elle repose sur les principes les plus certains de la raison et de la foi.

L'*ad primum* déclare que « la filiation temporelle, par laquelle le Christ est dit fils de l'homme, ne constitue pas sa Personne, comme la filiation éternelle; mais c'est quelque chose qui fait suite à sa naissance temporelle. Si donc, de cette manière, le nom de filiation était transféré au Père ou à l'Esprit-Saint, il ne s'ensuivrait aucune confusion des divines Personnes ». — Toutefois, et nous le dirons à l'article 8 de la question présente, c'est là une des raisons qui montrent qu'il était plus particulièrement convenable que ce fût la Personne du Fils qui s'incarne.

L'*ad secundum* accorde que « la filiation adoptive est une certaine similitude participée de la filiation naturelle » en Dieu; « mais elle vient en nous, selon l'appropriation, du Père, qui est le principe de la filiation naturelle, et par le don de l'Esprit-Saint, qui est l'amour du Père et du Fils, selon cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. IV (v. 6) : *Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils, qui crie en nous : Abba! Père!* » On aura remarqué cette belle explication de notre filiation adoptive par mode d'appropriation à chacune des trois Personnes de la Sainte Trinité. Saint Thomas conclut de là, que, « comme, avec l'Incarnation du Fils, nous recevons la filiation adoptive en ressemblance à sa filiation naturelle : ainsi, avec l'incarnation du Père, nous recevrions la filiation adoptive de Lui comme du principe de la filiation naturelle : et nous la recevrions du Saint-Esprit, comme du nœud ou du lien commun du Père et du Fils ».

L'*ad tertium* dit qu' « il convient au Père de n'avoir pas de naissance dans l'ordre de la naissance éternelle : ce qui demeurerait, même avec une naissance temporelle. Que si nous

disons du Fils, qu'Il est envoyé, en raison de son Incarnation, c'est parce qu'Il procède du Père ; sans quoi l'Incarnation ne suffirait pas à la raison de mission ». Et donc le Père aurait pu s'incarner sans qu'il s'ensuive qu'Il aurait dû être aussi envoyé.

L'Incarnation n'est pas de telle sorte déterminée à l'une des Personnes divines, en fait à la Personne du Fils, que les deux autres Personnes n'eussent pu s'incarner, si Dieu l'avait ainsi voulu. Toutes le pouvaient. — Mais peut-on dire que plusieurs des Personnes divines, prises ensemble, et non plus distinctement, auraient pu s'incarner, en prenant à soi, et en s'unissant hypostatiquement, une seule et même nature humaine. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si deux Personnes divines pourraient assumer ou prendre à soi une seule et même nature humaine numériquement identique?

Trois objections veulent prouver que « deux Personnes divines ne peuvent point assumer ou prendre à soi une seule et même nature, numériquement identique ». — La première arguë de la sorte : « Dans cette supposition, ou elles seraient un seul homme, ou elles seraient plusieurs hommes. Elles ne seraient point plusieurs hommes : car, de même qu'une seule nature divine en plusieurs Personnes ne souffre pas qu'il y ait plusieurs dieux, de même une seule nature humaine en plusieurs Personnes ne souffrirait pas qu'il y ait plusieurs hommes. Pareilement, aussi, on ne pourrait pas dire qu'il n'y a qu'un seul homme ; car un seul homme est *cet homme*, qui désigne une seule personne, et, par suite, ce serait enlever la distinction des trois Personnes divines : ce qui est inadmissible. Donc il n'est point possible que deux ou trois Personnes prennent une seule nature humaine ». — La seconde objection rappelle que « l'assomption se termine à l'unité de Personne,

ainsi qu'il a été dit (art. 4). Or, il n'y a pas une seule Personne pour le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Donc les trois Personnes ne peuvent pas assumer une seule nature humaine ». — La troisième objection fait observer que « saint Jean Damascène dit, au livre III (*de la Foi orthodoxe*, ch. III, IV), et saint Augustin dit aussi, au livre I *de la Trinité* (ch. XIII), que de l'Incarnation du Fils de Dieu il s'ensuit que tout ce qu'on dit du Fils de Dieu se dit du fils de l'homme, et inversement. Si donc les trois Personnes prenaient une seule nature humaine, il s'ensuit que tout ce qui se dit de chacune des trois Personnes se dirait de cet homme; et, inversement, les choses qui se diraient de cet homme pourraient se dire de chacune des trois Personnes. Il s'ensuivrait donc que ce qui est le propre du Père, savoir qu'Il engendre le Fils de toute éternité, se dirait de cet homme, et, par conséquent, du Fils de Dieu : ce qui est impossible. Donc il n'est point possible que les trois Personnes divines assument une seule nature humaine ».

L'argument *sed contra* oppose que « la Personne incarnée subsiste en deux natures, savoir la nature divine et la nature humaine. Or, les trois Personnes divines peuvent subsister en une seule nature divine. Donc elles peuvent aussi subsister en une seule nature humaine, en telle sorte qu'une seule nature humaine soit assumée par les trois Personnes divines ».

Au corps de l'article, saint Thomas va nous donner peut-être le plus étonnant témoignage de la puissance et du calme de la raison, fortifiée par les splendeurs de la foi, en face d'une des questions en apparence les plus déconcertantes. Nous avons vu, par les objections, tout ce que paraissait avoir d'étrange et d'absolument impossible la question actuelle. Nous allons voir comment le génie de saint Thomas a su la résoudre. Il rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 2, art. 5, *ad 1um*), de l'union de l'âme et du corps, dans le Christ, ne résulte ni une nouvelle personne, ni une nouvelle hypostase, mais il résulte une seule nature assumée en la Personne ou l'hypostase divine. Or, cela s'est fait, non par la puissance de la nature humaine, mais par la puissance de la Personne divine. D'autre part, la condition des Personnes divines est telle que l'une

d'elles n'exclut point l'autre de la communion de la même nature, mais seulement de la communion de la même Personne. Par cela donc que dans le mystère de l'Incarnation, *toute la raison de ce qui est fait est la puissance de Celui qui le fait*, comme le dit saint Augustin dans son épître *à Volusien*, notre jugement doit être porté, ici, plutôt selon la condition de la Personne qui prend, que selon la condition de la nature humaine qui est prise. Et donc il n'est pas impossible, pour les Personnes divines, que deux d'entre elles ou même toutes les trois assument ou prennent à soi une seule nature humaine. Toutefois, il serait impossible qu'elles assument une seule hypostase ou une seule personne humaine; et c'est ce que dit saint Anselme, au livre de la *Conception Virginale* (liv. II, ch. IX), déclarant que *plusieurs Personnes ne peuvent point assumer un seul et même homme* ».

L'*ad primum* accorde que « dans l'hypothèse faite, que les trois Personnes assumeraient une seule nature humaine, il serait vrai de dire que les trois Personnes seraient un seul homme, en raison de l'unité de la nature humaine; comme maintenant il est vrai de dire qu'elles sont un seul Dieu, en raison de l'unité de la nature divine. Et, en disant *un seul* homme, cela n'implique pas l'unité de personne, mais l'unité dans la nature humaine. On ne pourrait pas arguer, en effet, de ce que les trois Personnes seraient un seul homme, qu'elles seraient un seul au sens pur et simple; car rien n'empêche de dire que les hommes qui sont plusieurs d'une façon pure et simple soient un seul dans un certain sens, comme, par exemple, un seul peuple. C'est ainsi que saint Augustin dit, au livre VI *de la Trinité* (ch. III) : *L'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme sont chose divine quant à leur nature, mais par l'inhérence, ils deviennent un seul esprit;* selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 17) : *Celui qui adhère à Dieu est un même esprit avec Lui* ».

L'*ad secundum* déclare que « dans cette hypothèse, la nature humaine serait assumée dans l'unité, non pas d'une seule personne » qui serait commune aux trois et qui n'existe pas, en effet, en Dieu, « mais de chacune des Personnes divines; de

telle sorte que comme la nature divine a l'unité naturelle avec chacune des Personnes divines, de même la nature humaine aurait l'unité avec chacune de ces mêmes Personnes par l'assomption ».

L'*ad tertium* répond que « dans le mystère de l'Incarnation, il s'est fait la communication des propriétés qui appartiennent à la nature » soit divine soit humaine, précisément parce que l'une et l'autre communiquent dans une seule et même Personne, qui subsiste identique en toutes deux ; « et, en effet, tout ce qui convient à la nature peut se dire de la Personne qui subsiste en cette nature, quelle que soit la nature dont le nom la désigne » ; c'est-à-dire, dans le cas de l'Incarnation, qu'on appelle le Verbe de Dieu, du nom de Dieu, en raison de la nature divine, ou du nom d'homme, en raison de la nature humaine. Et voilà pourquoi on dira, parlant du Verbe fait chair, que l'homme crée ou est créateur, et que Dieu souffre ou a souffert, est mort, etc. « Par conséquent, dans l'hypothèse qui nous occupe, on pourrait dire du Père et ce qui est de la nature divine et ce qui est de la nature humaine, et, pareillement, de la Personne du Fils et de la Personne du Saint-Esprit » ; puisque toutes les trois Personnes seraient Dieu et homme tout ensemble. « Mais ce qui conviendrait à la Personne du Père en raison de sa propre Personne, ne pourrait s'attribuer à la Personne du Fils ou à la Personne du Saint-Esprit, à cause de la distinction des Personnes qui demeurerait. On pourrait donc dire que comme le Père est inengendré, de même l'homme serait inengendré, selon que l'*homme* supposerait pour la Personne du Père. Et si quelqu'un voulait poursuivre et dire : *l'homme est inengendré; or le Fils est l'homme ; donc le Fils est inengendré*, il commettrait un sophisme trompé par l'apparence ou l'extérieur du mot. C'est ainsi, du reste, que, même maintenant, nous disons que Dieu est inengendré, parce que le Père est inengendré ; et cependant nous ne pouvons pas conclure que le Fils soit inengendré, bien qu'Il soit Dieu ».

Rien de plus lumineux que ces réponses et ce corps d'arti-

cle. Nous y voyons l'absolue et souveraine indépendance de Dieu dans le mystère de l'Incarnation ; et que s'Il l'avait voulu, Il aurait pu donner au monde le spectacle d'une Trinité incarnée, apparaissant dans une seule nature humaine, numériquement identique : au point qu'en traitant avec cet homme qui nous aurait apparu, nous aurions traité, dans ce seul homme et par ce seul homme, avec chacune des trois Personnes divines ; comme, maintenant, par la foi, en traitant avec un seul Dieu, en raison de l'unité de nature, nous traitons avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit, subsistant tous trois en cette unique nature, avec laquelle, en plus, chacun des trois s'identifie dans la réalité. Quelles splendeurs de doctrine dans ces affirmations de notre foi ! — Mais il nous reste encore un point à examiner, pour mettre dans tout son jour cette merveilleuse transcendance des Personnes divines, eu égard aux possibilités de l'Incarnation. Et c'est de savoir si une seule Personne divine pourrait assumer deux natures humaines. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VII.

Si une seule Personne divine pourrait assumer deux natures humaines ?

Trois objections veulent prouver qu' « une seule Personne divine ne peut pas assumer deux natures humaines ». — La première rappelle que « la nature assumée, dans le mystère de l'Incarnation, n'a pas d'autre suppôt en dehors du suppôt de la Personne divine, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 2, art. 3, 6). Si donc on suppose qu'il y a une seule Personne divine à assumer deux natures humaines, il y aurait un seul suppôt pour deux natures de même espèce. Or, cela paraît impliquer contradiction ; car une nature de même espèce ne se multiplie que selon la distinction des suppôts ». — La seconde objection déclare que « dans cette hypothèse, on ne pourrait pas dire que la Personne incarnée serait un seul homme ; car elle n'aurait pas une seule nature humaine. Pa-

reillement, on ne pourrait pas dire qu'elle serait plusieurs hommes ; car plusieurs hommes sont des suppôts distincts ; et, ici, il n'y aurait qu'un seul suppôt. Donc une telle hypothèse serait tout à fait impossible ». — La troisième objection fait observer que « dans le mystère de l'Incarnation, toute la nature divine est unie à toute la nature humaine assumée, c'est-à-dire, à chacune de ses parties. Le Christ, est, en effet, Dieu parfait et homme parfait, tout Dieu et tout homme, comme le dit saint Jean Damascène, au livre III (*de la Foi Orthodoxe*, ch. VII). Or, deux natures humaines ne peuvent pas s'unir l'une à l'autre totalement : il faudrait, pour cela, que l'âme de l'une fût unie au corps de l'autre, et que, également, les deux corps fussent ensemble ; ce qui d'ailleurs amènerait la confusion des natures », et il n'y en aurait plus qu'une. « Donc il n'est pas possible qu'une Personne divine vînt à assumer deux natures humaines. » — L'intérêt de ces objections n'échappera à personne. Elles sont, dans un autre ordre, le pendant des objections de l'article précédent. Les explications qu'elles nous vaudront compléteront excellemment l'admirable doctrine que saint Thomas nous a exposée déjà.

L'argument *sed contra* dit que « tout ce que peut le Père, le Fils le peut. Or, le Père, après l'Incarnation du Fils, peut assumer une autre nature humaine, numériquement distincte de celle que le Fils a assumée ; car la puissance du Père ou du Fils n'a été diminuée en rien par l'Incarnation du Fils. Donc il semble que le Fils, après l'Incarnation, pourrait assumer une autre nature humaine, en dehors de celle qu'Il a assumée » ; et, dans ce cas, la même Personne divine aurait assumé deux natures humaines. — On remarquera que dans cet argument *sed contra*, si fort et si concluant dans sa simplicité, toute la raison est tirée, comme pour l'article précédent, de la puissance de la Personne divine.

C'est aussi à cette toute-puissance que saint Thomas en appelle dès le début du présent corps d'article. « Ce qui, dit-il, peut une chose et ne peut rien davantage a sa puissance limitée à une chose. Or, la puissance de la Personne divine est infinie ; et elle ne saurait être limitée par rien de créé. Il

s'ensuit qu'on ne doit pas dire que la Personne divine ait de telle sorte assumé une nature humaine, qu'elle ne puisse pas en assumer une autre. Il semblerait, en effet, suivre de là que la personnalité de la Personne divine serait de telle sorte comprise » ou absorbée « par une nature humaine qu'à sa personnalité une autre nature humaine ne pourrait pas être assumée. Chose qui est impossible ; car l'incréé ne saurait être absorbé par le créé. Donc, on le voit : soit que nous considérions la Personne divine selon sa vertu, qui est le principe de l'union ; soit que nous la considérions selon sa personnalité, qui est le terme de l'union, il faut dire que la Personne divine, outre la nature humaine qu'elle a prise, pourrait prendre une autre nature humaine, numériquement distincte ».

L'*ad primum* résout la principale difficulté qui semblerait s'opposer à la conclusion que saint Thomas vient de formuler. Cette difficulté, nous l'avons vu, se tirait de l'impossibilité apparente d'avoir multiplicité numérique pour la nature humaine sans avoir multiplicité de suppôt : chose qui n'aurait pas lieu dans l'hypothèse dont il s'agit, où ne serait toujours qu'un seul suppôt, celui de la Personne divine. — Saint Thomas répond que « la nature créée se parfait, dans sa raison » ou dans son essence « par la forme, laquelle se multiplie selon la division de la matière. Si donc la composition de la forme et de la matière constitue un nouveau suppôt » ; chose qui arrive toujours, et pas le fait même, quand ce nouveau composé est constitué de façon à exister en lui-même et à part ou pour son compte, non à titre de partie en quelque tout distinct de lui ; « dans ce cas, c'est une conséquence que la nature se multiplie selon la multiplication des suppôts. Mais, dans le mystère de l'Incarnation, l'union de la matière et de la forme, c'est-à-dire de l'âme et du corps », qui donne une nature humaine parfaite et une nature humaine où la forme se distingue numériquement selon la portion de matière où elle se trouve et qu'elle informe, cette union « ne constitue pas un nouveau suppôt », précisément parce qu'elle n'implique pas, pour cette nature humaine ainsi constituée, une existence à part ou à soi, de manière à ce qu'elle forme un tout qui s'appar-

tienne parmi les êtres qui sont; mais qu'elle est admise à l'être d'un tout préexistant, « ainsi qu'il a été dit plus haut (art. précéd., et dans toute la question précédente). Il suit de là que, dans l'hypothèse dont il s'agit, il pourrait y avoir multitude numérique du côté de la nature, en raison de la division de la matière, sans qu'il y eût distinction de suppôt ». — Nous ne saurions trop retenir cette réponse. Nous y voyons que la distinction numérique d'une nature matérielle n'est pas nécessairement liée à la distinction du suppôt, et qu'il est possible d'avoir deux natures numériquement distinctes, avec un seul et même suppôt. C'est un des cas si précieux où les données de la révélation et le génie de saint Thomas ont enrichi la raison humaine, dans l'ordre même philosophique, de conclusions qui fussent demeurées insoupçonnées.

L'*ad secundum* répond, à la difficulté présentée dans l'objection, qu' « il pourrait sembler que dans l'hypothèse dont il s'agit, il s'ensuivrait qu'il y aurait deux hommes en raison des deux natures » humaines, numériquement distinctes, « sans qu'il y eût là deux suppôts; comme, inversement, les trois Personnes seraient dites un seul homme, à cause de l'unique nature humaine qu'elles pourraient assumer, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. précéd., *ad 1um*). Mais cela ne paraît pas être vrai. C'est qu'en effet, nous devons user des noms selon ce pour quoi on les a pris comme signes. Et cela se détermine par la considération de ce qui se dit parmi nous. Il faut donc, touchant le mode de signifier et de consignifier, considérer ce qui se fait parmi nous. Et là, jamais, un nom tiré d'une certaine forme ne se dit au pluriel si ce n'est en raison de la pluralité des suppôts. C'est ainsi que l'homme qui est revêtu de deux habits, n'est point dit deux vêtus, mais un seul vêtu de deux vêtements ; et celui qui a deux qualités est dit, au singulier, tel selon deux qualités. Or, la nature assumée », dans le mystère de l'Incarnation, « a quelque chose du mode du vêtement, bien que la similitude ne porte pas quant à toutes choses, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 2, art. 6, *ad 1um*). Il suit de là que si la Personne divine assumait deux natures humaines, en raison de l'unité du suppôt, on la dirait un seul

homme ayant deux natures humaines. — Que si plusieurs hommes sont dits un seul peuple, c'est en raison de ce qu'ils conviennent en quelque chose de commun; et non en raison de l'unité du suppôt. Pareillement, si deux Personnes divines assumaient une seule nature humaine, elles seraient dites un seul homme, comme il a été marqué plus haut (art. précéd., *ad 1um*), non à cause de l'unité de suppôt, mais selon qu'elles conviendraient en un quelque chose de commun ».

L'*ad tertium* déclare que « la nature divine et la nature humaine ne disent pas le même ordre à l'unique Personne divine » où elles se trouvent. « La nature divine se compare à elle d'abord, comme n'étant qu'un avec elle de toute éternité; la nature humaine, au contraire, se compare à elle postérieurement, comme ayant été prise dans le temps par la Personne divine, et non pas à cet effet que la nature humaine soit » réellement « la Personne divine elle-même », comme c'est le cas pour la nature divine, mais à cette fin que la Personne subsiste dans cette nature. C'est qu'en effet, le Fils de Dieu est sa divinité; mais Il n'est pas son humanité. On voit dès lors pourquoi, la nature humaine étant assumée par la Personne divine, il s'ensuit que la nature divine, de l'union personnelle, se trouve unie à toute la nature ainsi prise, c'est-à-dire unie à elle selon toutes ses parties », comme la Personne divine, à laquelle elle s'identifie réellement. « Mais, dans le cas des deux natures humaines assumées » par la même unique Personne divine, « toutes les deux auraient un rapport uniforme à la Personne divine, et aucune des deux n'assumerait l'autre » par l'union personnelle, comme c'est le cas de la nature divine. « Il ne serait donc pas nécessaire que l'une d'elles s'unisse à l'autre dans sa totalité, c'est-à-dire que toutes les parties de l'une fussent unies à toutes les parties de l'autre », comme le concluait, à tort, l'objection.

Nous avons vu les rapports qui existent, ou pourraient exister entre la personnalité divine en général, ou telle Personne divine en particulier, soit l'une, soit l'autre, soit plusieurs, soit même toutes trois, et la nature humaine prise isolément ou

prise d'une façon multiple. Et nous avons pu apprécier combien absolue et souveraine était l'indépendance ou la maîtrise et la puissance des Personnes divines quant au fait de prendre à soi la nature humaine en s'incarnant. Il nous reste à examiner pourquoi, selon que la foi nous le révèle, c'est uniquement et déterminément la Personne du Fils qui s'est incarnée, plutôt que la Personne du Père et la Personne du Saint-Esprit. — Ce va être l'objet de l'article qui suit, et qui sera le dernier de cette grande question.

Article VIII.

S'il était plus à propos que le Fils de Dieu s'incarne, que le Père ou l'Esprit-Saint?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'était pas plus à propos que le Fils de Dieu s'incarne, que le Père ou l'Esprit-Saint ». — La première arguë de ce que « par le mystère de l'Incarnation, les hommes ont été conduits à la vraie connaissance de Dieu ; selon cette parole marquée en saint Jean, ch. XVIII (v. 37) : *Pour cela je suis né, et pour cela je suis venu au monde, afin que je rende témoignage à la vérité.* Or, du fait que la personne du Fils de Dieu a été incarnée, il en est beaucoup qui ont été empêchés de venir à la vraie connaissance de Dieu, rapportant à la Personne même du Fils de Dieu les choses qui sont dites du Fils selon la nature humaine : tel Arius, qui affirma l'inégalité des Personnes en raison de ce qui est dit, en saint Jean, ch. XIV (v. 28) : *Le Père est plus grand que moi ;* laquelle erreur ne se serait point produite, si c'eût été la Personne du Père qui se fût incarnée ; car nul n'aurait supposé le Père inférieur au Fils. Donc il semble qu'il eût été mieux que la Personne du Père s'incarne, et non pas la Personne du Fils ». — La seconde objection dit que « l'effet de l'Incarnation paraît être une nouvelle création de la nature humaine ; selon cette parole de l'Épître *aux Galates*, chapitre dernier (v. 15) : *Dans le Christ Jésus, ni la circoncision vaut quelque chose, ni le prépuce, mais la nouvelle créature.* Or, la puis-

sance de créer est appropriée au Père. Donc il eût été mieux que le Père s'incarne, de préférence au Fils ». — La troisième objection fait observer que « l'Incarnation est ordonnée à la rémission des péchés ; selon cette parole de saint Matthieu, ch. I (v. 21) : *Tu appelleras son nom : Jésus ; car c'est Lui qui sauvera son peuple de leurs péchés.* Or, la rémission des péchés est attribuée à l'Esprit-Saint ; selon cette parole marquée en saint Jean, ch. XX (v. 22, 23) : *Recevez l'Esprit-Saint : ceux dont vous remettrez les péchés, les péchés leur seront remis.* Donc il convenait davantage à la Personne du Saint-Esprit qu'elle s'incarne de préférence à la Personne du Fils ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « S. Jean Damascène », qui « dit, au livre III (*de la Foi orthodoxe*, ch. I) : *Dans le mystère de l'Incarnation, a été manifestée la sagesse et la vertu de Dieu : la sagesse, parce qu'Il a su trouver le moyen le plus à propos de solder une dette souverainement difficile ; la vertu, parce qu'Il a fait du vaincu le vainqueur à nouveau.* Or, la vertu et la sagesse sont appropriées au Fils ; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 24) : *Le Christ, la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu.* Donc il était à propos que la Personne du Fils s'incarne ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il était souverainement convenable que ce fût la Personne du Fils qui s'incarne. — D'abord, à considérer l'union. C'est, en effet, très à propos que les choses qui sont semblables s'unissent. Or, de la Personne même du Fils de Dieu, qui est le Verbe de Dieu, on remarque, d'abord, une harmonie commune à toute l'œuvre de la création. Le verbe, en effet, de l'artiste, c'est-à-dire la conception de son esprit, est la similitude idéale ou exemplaire des choses que l'artiste produit. Aussi bien le Verbe de Dieu, qui est son éternel concept, est la similitude exemplaire de toute la création. De même donc que par la participation de cette similitude, les créatures ont été constituées dans leurs espèces propres, mais d'une façon muable, ainsi, par l'union du Verbe à la créature, non plus selon la participation, mais personnelle, il était à propos que fût restaurée la créature dans l'ordre de la perfection éternelle et immuable ; car, même l'ar-

tiste, si son œuvre vient à être ruinée, la répare et la restaure par la même forme de l'art conçue dans son esprit qui avait présidé à sa première production. Mais une harmonie plus spéciale existe encore entre la Personne du Fils ou du Verbe et la nature humaine. Le Verbe est, en effet, le concept de l'éternelle sagesse, de laquelle dérive toute la sagesse des hommes. Et de là vient que l'homme progresse dans la sagesse, ce qui constitue sa perfection propre en tant qu'il est raisonnable, par cela même qu'il participe le Verbe de Dieu ; comme le disciple s'instruit par cela qu'il reçoit la parole du maître. Aussi bien est-il dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. I (v. 5) : *La source de la sagesse est le Verbe de Dieu dans les hauteurs.* En vue donc de la perfection achevée de l'homme, il était à propos que le Verbe même de Dieu s'unisse personnellement à la nature humaine. — Une seconde raison de la convenance que nous disons, peut se prendre de la fin de l'union, qui est l'accomplissement de la prédestination. Il s'agit de ceux qui sont prédestinés à l'héritage du ciel, qui n'est dû qu'aux enfants, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 17) : *Enfants, donc héritiers.* Or, il était convenable que ce fût par Celui qui est Fils, par nature, que les hommes participâssent la similitude de cette filiation, selon l'adoption, comme l'Apôtre le dit, au même endroit (v. 29) : *Ceux qu'Il a connus d'avance et qu'Il a prédestinés devoir être conformes à l'image de son Fils.* — Une troisième raison de cette même convenance peut se prendre du péché du premier père, auquel il est remédié par l'Incarnation. C'est, en effet, en désirant » indûment « la science, que le premier homme pécha ; comme on le voit par les paroles du serpent qui promettait à l'homme *la science du bien et du mal* (*Genèse*, ch. III, v. 5). Il était donc convenable que l'homme, qui s'était éloigné de Dieu par l'amour désordonné de la science, fût ramené à Dieu par le Verbe de la vraie sagesse ».

L'*ad primum* fait observer qu' « il n'y a rien dont la malice humaine ne puisse abuser : puisqu'elle va jusqu'à abuser de la bonté même de Dieu ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. II (v. 4) : *Méprises-tu les richesses de sa bonté.* Il suit de là que, même si la Personne du Père s'était incarnée,

l'homme aurait pu prendre de là l'occasion de quelque erreur, comme si le Fils n'eût pas pu suffire à la réparation du genre humain ».

L'*ad secundum* répond que « la première création des choses est due à la puissance de Dieu le Père par le Verbe. Il fallait donc que la nouvelle création vînt aussi de la puissance de Dieu le Père par le Verbe, afin que cette nouvelle création répondît à la première, selon cette parole de la seconde Épître aux Corinthiens, ch. v (v. 19) : *Dieu était dans le Christ, se réconciliant le monde* ».

L'*ad tertium* dit que « c'est le propre du Saint-Esprit, d'être le don du Père et du Fils. Or, la rémission des péchés se fait par l'Esprit-Saint, comme par le don de Dieu. Par conséquent, il était plus convenable, pour la justification des hommes, que s'incarne le Fils, de qui l'Esprit-Saint est le don ».

L'Incarnation est l'union mystérieuse de la nature humaine dans l'unique Personne du Fils de Dieu. Cette union implique essentiellement, pour la nature humaine, le fait d'avoir été prise par le Fils de Dieu en sa propre Personne en communion parfaite avec tout ce qui est de Dieu dans cette Personne. Seule, une Personne divine pouvait prendre ainsi et s'unir hypostatiquement une nature créée. Elle le pouvait en raison de son infinité et de sa toute-puissance. Mais chacune des Personnes divines le pouvait également. Elles auraient pu, même, toutes trois ensemble s'unir hypostatiquement la nature humaine. Chacune d'Elles eût été, dans ce cas, vraiment homme, comme le Fils est homme, depuis son Incarnation. Mais, en raison de l'unité de la nature humaine, dans laquelle toutes trois eussent subsisté, il n'y aurait eu, cependant, qu'un seul homme, de même qu'il n'y a qu'un seul Dieu, en raison de l'unité de la nature divine. Que si, en fait, une seule Personne divine s'est incarnée et si cette Personne a été celle du Fils, c'est pour des raisons très sages et parce que rien ne pouvait être plus en harmonie avec l'œuvre de notre salut qui devait être réalisée par l'Incarnation.

Après avoir considéré l'union de l'Incarnation, du côté de la Personne qui a été le terme de cette union et qui a pris à soi ce qui a été pris, « nous devons maintenant considérer cette union du côté de ce que le Fils de Dieu » s'est ainsi uni hypostatiquement ou « a pris à soi » dans l'unité de sa Personne, par l'Incarnation. « Et, à ce sujet, nous aurons à considérer ce qui a été pris par le Verbe de Dieu, et ce qui a suivi ce qui a été pris, c'est-à-dire les perfections et les défauts. — Ce qui a été pris par le Fils de Dieu, c'est la nature humaine et ses parties. Nous aurons donc à considérer, de ce chef, trois choses : premièrement, la nature humaine elle-même : secondement, les parties de cette nature (q. 5) ; troisièmement, l'ordre dans lequel le tout a été pris » (q. 6). — L'étude de la nature humaine selon qu'elle a été prise par le Verbe de Dieu va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION IV

DE L'UNION, DU COTÉ DE LA NATURE

Cette question comprend six articles :

1° Si la nature humaine était plus apte à être prise par le Fils de Dieu que toute autre nature?
2° Si le Fils de Dieu a pris la personne?
3° S'Il a pris l'homme?
4° S'il était convenable qu'Il prît la nature humaine séparée de tous les êtres particuliers?
5° S'il était convenable qu'Il prît la nature humaine dans tous les êtres particuliers?
6° S'il était convenable qu'Il prît la nature humaine dans un homme venu de la race d'Adam?

De ces six articles, le premier considère, d'une façon générale, quels rapports ont pu se trouver, au point de vue de l'assomption, ou du fait d'être prise par Elle, entre la nature humaine et la Personne du Fils de Dieu. Les cinq autres examinent quel pouvait ou devait être l'état de la nature humaine ou son être, au moment où elle a été prise par le Fils de Dieu : — si elle constituait une personne? — si elle constituait un homme? — si elle devait constituer un type idéal? — si elle aurait pu être prise selon qu'elle existe en tous les individus de l'espèce humaine? — si elle devait être prise selon qu'elle se trouve en une portion spéciale et déterminée de la race d'Adam?

Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si la nature humaine était plus apte à être prise par le Fils de Dieu que n'importe quelle autre nature?

Quatre objections veulent prouver que « la nature humaine n'était point plus apte à être prise par le Fils de Dieu que

n'importe quelle autre nature ». — La première cite le mot de « saint Augustin », qui « dit, dans sa lettre *à Volusien* (ch. II) : *Dans les choses faites d'une manière merveilleuse toute la raison de ce qui est fait est la puissance de celui qui le fait.* Or, la puissance de Dieu qui a fait l'Incarnation, œuvre de toutes la plus merveilleuse, n'est pas limitée à une seule nature; cette puissance étant infinie. Donc la nature humaine n'est point plus apte à être prise par Dieu qu'une autre nature ». — La seconde objection s'appuie sur ce qu' « il a été dit (q. 3, art. 8) que la similitude est la raison qui fait qu'il y a convenance pour l'Incarnation de la divine Personne. Or, de même que dans la nature raisonnable se trouve la similitude d'image, de même dans la nature qui n'a pas la raison se trouve la similitude de vestige. Donc la créature irraisonnable était apte à être prise, comme la nature humaine ». — La troisième objection fait observer que « dans la nature angélique se trouve une similitude de Dieu plus expresse que dans la nature humaine ; comme saint Grégoire le dit, dans l'homélie *des Cent brebis*, citant ce mot d'Ézéchiel, ch. XXVIII (v. 12) : *Toi, le sceau de sa similitude.* Et, dans l'ange, comme dans l'homme, se trouvait le péché », qui a motivé l'Incarnation; « selon cette parole du livre de Job, ch. IV (v. 18) : *Il a trouvé le mal jusque dans ses anges.* Donc la nature angélique était apte à être prise, comme la nature de l'homme ». — La quatrième objection, fort intéressante, déclare que « la perfection souveraine convenant à Dieu, une chose est d'autant plus semblable à Dieu qu'elle est plus parfaite. Or, l'univers dans sa totalité est plus parfait que ne le sont ses parties, au nombre desquelles est la nature humaine. Donc tout l'univers était plus apte à être pris que la nature humaine ».

L'argument *sed contra*, choisi avec un à propos vraiment exquis, rappelle qu' « il est dit, au livre des *Proverbes*, au nom et par la bouche de la Sagesse engendrée : *Mes délices sont d'être avec les enfants des hommes* Par où l'on voit qu'il y a une certaine harmonie d'union entre le Fils de Dieu et la nature humaine ».

Au corps de l'article, saint Thomas explique comme nous

l'avons déjà fait en le traduisant le mot latin *assumptibilis*, littéralement, en français, *assumable*, qui était dans le titre de l'article. « Une chose est dite *assumable* », ici, dans la question qui nous occupe, « comme étant apte à être assumée par la Personne divine. Cette aptitude ne peut pas s'entendre selon la puissance passive naturelle, qui ne s'étend pas à ce qui dépasse l'ordre naturel, dépassé par l'union personnelle de la créature à Dieu. Il demeure donc qu'une chose soit dite assumable selon la convenance qu'il peut y avoir en elle par rapport à cette union. Cette convenance se considère en raison de deux choses dans la nature humaine; savoir en raison de sa dignité ; et en raison de la nécessité où elle se trouve. En raison de sa dignité, parce que la nature humaine, selon qu'elle est raisonnable ou intellectuelle, est de nature à atteindre d'une certaine manière le Verbe lui-même par son opération, c'est-à-dire en le connaissant et en l'aimant. En raison de la nécessité, parce qu'elle avait besoin d'être réparée, étant soumise au péché originel. Or, ces deux choses conviennent à la nature humaine seule; car, à la créature irraisonnable manque la convenance de la dignité; et, à la nature angélique, manque la convenance de la nécessité dont nous venons de parler. Il demeure donc que seule la nature humaine était assumable », c'est-à-dire, au sens expliqué, apte à être assumée ou prise par la Personne du Fils de Dieu.

L'*ad primum* fait observer que « les créatures sont dites telles par rapport à quelque attribution, en raison de ce qui leur convient selon leurs causes propres, et non en raison de ce qui leur convient selon les causes premières et universelles. C'est ainsi que nous disons qu'une maladie est incurable, non point parce qu'elle ne peut pas être guérie par Dieu, mais parce qu'elle ne peut pas être guérie par les principes propres du sujet. Nous dirons donc, d'une créature, qu'elle n'est pas *assumable*, non point pour enlever quelque chose à la puissance de Dieu, mais pour montrer la condition de la créature, qui n'a point d'aptitude à cela ».

L'*ad secundum* déclare que « la similitude de l'image se considère dans la nature humaine selon qu'elle est *capable* de Dieu,

c'est-à-dire capable de l'atteindre par sa propre opération de connaissance et d'amour. Or, la similitude de vestige se considère seulement en raison d'une certaine représentation due à l'impression ou à l'action divine et qui existe dans la créature, non en ce sens que la créature irraisonnable, en qui seule existe cette similitude, puisse atteindre Dieu par sa seule opération. D'autre part, ce qui est en défaut par rapport à ce qui est moins, ne saurait avoir de convenance par rapport à ce qui est plus : comme le corps qui n'est pas apte à être perfectionné par l'âme sensitive, l'est bien moins encore à être perfectionné par l'âme intellective. Or, l'union à Dieu selon l'être personnel est bien plus grande et plus parfaite que celle qui est selon l'opération. Il s'ensuit que la créature irraisonnable qui est en deçà de l'union à Dieu par l'opération n'a point de convenance à lui être unie selon l'être personnel ». A ne considérer que la toute-puissance de Dieu, comme il a été dit à l'*ad 1*^{um}, cette union ne saurait être dite impossible; mais, à considérer les convenances du côté de la créature, nous devons dire, par voie de comparaison avec la convenance qui existe dans la nature humaine, qu'elle n'existe pas dans les créatures inférieures.

L'*ad tertium* exclut une première réponse, à l'endroit de la nature angélique, d'après laquelle « d'aucuns disent que l'ange n'est pas *assumable*, parce que dès le début de sa création il est parfait dans sa personnalité, n'étant pas soumis à la génération et à la corruption. D'où il suit qu'il n'aurait pas pu être assumé dans l'unité de la Personne divine sans que sa personnalité fût détruite : chose qui ne convient ni à l'incorruptibilité de sa nature, ni à la bonté de Celui qui assume, à qui il n'appartient pas de corrompre quelque chose ayant trait à la perfection dans la créature — Mais, fait observer saint Thomas, ceci ne semble pas exclure totalement la convenance de l'assomption dans la nature angélique. Dieu pourrait, en effet, en produisant une nouvelle nature angélique, se l'unir dans l'unité de Personne; et, dans ce cas, rien de préexistant ne serait détruit en cette nature. — Il faut dire plutôt, comme il a été déjà dit (au corps de l'article), qu'il manque, dans l'ange,

la convenance du côté de la nécessité : car, si la nature angélique est sous le coup du péché en quelques anges, ce péché est irrémédiable, comme il a été vu dans la Première Partie » (q. 64, art. 2).

L'*ad quartum* répond que « la perfection de l'univers n'est point la perfection d'une personne ou d'un suppôt, mais la perfection de ce qui est un d'une unité de plan ou d'ordre. Et, dans cet « un », ou dans ce tout, « plusieurs parties ne sont pas aptes à être prises, ainsi qu'il a été dit. — Il demeure donc que seulement la nature humaine était apte à être prise ».

La seule nature humaine porte en elle cette double condition qui devait attirer sur elle l'incomparable faveur de l'union hypostatique : d'une part, en effet, elle a de pouvoir s'élever, par ses actes de pensée et d'amour, jusqu'au Verbe de Dieu ; et, de l'autre, elle était dans la suprême détresse, en raison de la chute originelle. — Mais quelle est cette nature humaine que le Verbe de Dieu s'est unie hypostatiquement : devons-nous la concevoir comme formant une personne, à tout le moins quand le Verbe de Dieu se l'est unie, bien que peut-être après l'union cette personne ait cessé d'exister? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II

Si le Fils de Dieu a pris la personne?

Trois objections veulent prouver que « le Fils de Dieu a pris la personne » dans la nature humaine qu'Il s'est unie hypostatiquement. — La première apporte le texte de « Jean Damascène », où il est « dit, au livre III (*de la Foi orthodoxe*, ch. XI), que le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans le détail, c'est-à-dire dans l'individu. Or, *l'individu de la nature raisonnable* est une personne, comme on le voit par Boèce, au livre *des Deux natures* (ch. III). Donc le Fils de Dieu a pris la personne ». — La seconde objection est encore un texte de « saint

Jean Damascène », où il est « dit (endroit précité, ch. VI) que le Fils de Dieu a pris ce qu'Il a mis dans notre nature. Or, Il y a mis la personnalité. Donc le Fils de Dieu a pris la personne ». — La troisième objection déclare que « rien n'est absorbé si ce n'est ce qui est. Or, Innocent III (ou plutôt Paschasius, le Diacre, au livre *de l'Esprit-Saint*, liv. II, ch. IV) dit, dans une Décrétale, que *la personne de Dieu a absorbé la personne de l'homme*. Donc il semble que la personne de l'homme a été prise d'abord ».

L'argument *sed contra* est le mot formel de « saint Augustin (ou plutôt de saint Fulgence), dans le livre *de la Foi, à Pierre* » (ch. XVII), où il est « dit que Dieu a pris la nature de l'homme, non la personne ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer qu' « une chose est dite *assumée*, comme si l'on disait *prise à quelque chose* (en latin : *assumitur, ad aliquid sumitur*). Il suit de là que ce qui est assumé » ou pris à soi par quelqu'un « doit être préconçu à l'assomption » ou au fait d'être pris : « c'est ainsi que ce qui est mû du mouvement local est préconçu au mouvement. Or, la personne n'est point préconçue, dans la nature humaine, au fait de l'assomption; mais plutôt elle a raison de terme de l'assomption, comme il a été dit plus haut (q. 3, art. 1, 2). Si, en effet, on la préconcevait, il faudrait : ou qu'elle fût détruite, et, dans ce cas, c'est en vain qu'elle serait assumée; ou qu'elle demeurât après l'union, et alors il y aurait deux personnes, l'une qui prendrait et l'autre qui serait prise, chose qui est erronée, ainsi qu'il a été montré plus haut (q, 2, art. 6). Il demeure donc qu'en aucune manière le Fils de Dieu n'a pris la personne ». — Dans ce mystère de l'union hypostatique, il n'y a absolument pas à s'arrêter à la pensée d'une personne humaine dans la nature humaine que le Fils de Dieu s'est unie : soit après l'union; soit antérieurement à l'union, ou comme point de départ de cette union. Seule doit être conçue ou préconçue la nature humaine. Il ne peut être question que d'elle, exclusion faite de toute idée de personne humaine.

L'*ad primum* répond que « le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans le détail ou dans un individu qui n'est pas au-

tre que le suppôt incréé qui est la Personne du Fils de Dieu. Il ne s'ensuit donc pas que la personne ait été prise ». — La nature humaine, dans l'Incarnation est une nature humaine individuée ou concrète et non idéale ou abstraite et en général, comme nous le redirons à l'article 4 de la question actuelle; mais elle est individuée dans la Personne même du Fils de Dieu, non dans un individu humain. Il n'y a point là d'autre *individu* que l'individu divin qu'est le Verbe même ou le Fils de Dieu en Personne.

L'*ad secundum* déclare qu' « à la nature assumée ne manque point sa propre personnalité en raison du manque de quelque chose qui ait trait à la perfection de la nature humaine, mais en raison de l'addition de quelque chose qui est au-dessus de la nature humaine et qui est l'union à la Personne divine ». — Nous retrouvons, dans cette formule, la doctrine longuement exposée plus haut, quand il s'est agi de l'union dans la Personne du Verbe, q. 2, art. 2. La personnalité humaine n'est une perfection dans la nature humaine, que si cette nature n'existe pas en quelque chose de plus parfait qu'elle-même. Et, en effet, sa personnalité n'est pas autre chose que le fait, pour elle, d'*exister en soi* : or exister en soi, pour une nature, constitue une perfection, selon le degré de la perfection qui est celle de la nature elle-même; par conséquent, exister en un autre dont la nature l'emporte en perfection à l'infini, constitue une perfection infiniment plus haute que d'exister en soi. D'où il suit que la nature humaine, en n'ayant pas sa personnalité propre parce qu'elle est admise à la personnalité du Fils de Dieu, bien loin de manquer d'une perfection quelconque, dépasse en perfection, à l'infini, toute autre nature humaine existant en elle-même et constituant sa propre personnalité.

L'*ad tertium* explique le texte que citait l'objection. « *L'absorption* mentionnée en cet endroit n'implique point la destruction de quelque chose qui aurait précédemment été; mais l'empêchement de ce qui autrement aurait pu être. Si, en effet, la nature humaine n'était point assumée par la Personne divine, la nature humaine aurait sa propre personnalité. Et,

pour autant, il est dit que la Personne a absorbé la personne, bien que d'une façon impropre; parce que la Personne divine, par son union, a empêché que la nature humaine eût sa propre personnalité ». — Cette réponse encore confirme excellemment toute notre précédente doctrine sur la personnalité. La personnalité humaine, pour une nature humaine, consiste dans le fait que cette nature, en se constituant par l'union de l'âme et du corps, existe en soi et non en un autre. Si la nature humaine qui est dans le Christ avait été constituée de la sorte, elle aurait sa personnalité humaine par le fait même qu'elle constituerait cette nature humaine; car l'union d'un corps humain et d'une âme humaine constitue, dès l'instant qu'il s'agit d'un corps humain et d'une âme humaine déterminés, *ipso facto*, une personne, — à moins que cette union se fasse de telle sorte que ce corps et cette âme réunis, en cette nature humaine ainsi constituée, ne se trouve appartenir à un être supérieur qui subsiste en elle et la fait sienne et qui n'est autre, ici, que le Verbe même de Dieu, de telle sorte qu'elle n'existe point pour son propre compte ou en soi, mais au compte du Fils de Dieu et en Lui. Cf. q. 3, art. 7, *ad 1um*.

Donc, et nous ne saurions trop le redire, exister pour son propre compte et en soi, ou indépendamment de tout autre être, et *former dans l'être, selon qu'on l'a soi-même, un tout à part, qui ne pourra se dire de rien, et de qui on pourra dire tout ce qu'il comprend en lui*, — voilà toute la raison de suppôt ou d'hypostase, qui prend le nom de personne, quand la nature qui est la partie formelle et perfective de ce tout, lui donnant son nom spécifique, et comme son degré d'être, est une nature raisonnable ou intellectuelle.

Devons-nous, après cela, nous demander : parce que la nature humaine, dans le Christ, est vraiment *cette nature humaine déterminée*, sans que cependant elle ait ou elle constitue une personnalité humaine, si la personnalité ajoute quelque chose à la raison de nature humaine déterminée et qu'est-ce qu'elle ajoute ainsi? La question a été posée, ici même, par

Cajétan; et résolue, par lui, en utilisant toutes les ressources d'une dialectique et d'une métaphysique très subtiles. Peut-être suffirait-il de dire que la nature humaine, dans le Christ, n'est cette nature humaine déterminée ou individuée, que parce qu'elle a une personnalité qui la détermine ou l'individue : et, sans doute, cette personnalité n'est point humaine comme elle; mais elle individue et détermine, comme déterminerait et individuerait une personnalité humaine. C'est la réponse qui se dégage de l'*ad 1um* de l'article que nous venons de lire. Toutefois, il reste une difficulté. Saint Thomas nous a dit, à l'*ad 1um* de l'article 7 de la question précédente, que le Fils de Dieu aurait pu assumer ou prendre à soi, en son unique Personne, deux ou plusieurs natures humaines numériquement distinctes. Il s'ensuit que la raison de singularité, qui fait que telle nature humaine déterminée est cette nature déterminément et non pas telle autre nature humaine spécifiquement identique, ne se tire point précisément du fait d'être déterminée ou individuée par telle personnalité; mais plutôt, comme le disait saint Thomas au même endroit, du fait de la division de la matière en laquelle est reçue la forme, qui, s'unissant à cette portion de matière, constitue telle nature déterminée distincte numériquement de telle autre; si bien qu'on pourrait avoir distinction numérique de natures humaines déterminées, sans qu'il y ait distinction de Personne ou de suppôt et d'individu. Or, ce qui ferait qu'il y aurait identité de suppôt et d'individu et de Personne, même alors, c'est que ces multiples natures, quoique distinctes numériquement dans l'ordre de natures humaines, ne seraient pourtant pas distinctes dans l'ordre de la subsistence : elles existeraient toutes dans un seul et même tout; aucune d'elles ne formerait un tout séparé, existant par soi et pour son propre compte. Il en résulte manifestement que la personnalité n'ajoute à la singularité de la nature que le fait de *subsister*, c'est-à-dire, comme nous l'avions expliqué dans la Première Partie, q 30, art. 4 (de notre Commentaire, tome II, pp 171-180), et comme nous le redisions plus haut, à propos de l'article 2 de la question 2, le fait d'*exister en soi et pour soi, individuellement et de façon incom-*

municable[1]. La raison d'hypostase ou de suppôt se ramène à ce fait-là en toute nature, quelle qu'elle soit, même la plus infime; et ce même fait prend le nom et revêt le caractère de la personnalité, quand il affecte une nature raisonnable ou intellectuelle. Par où l'on voit, une fois de plus, que la personnalité se rattache au fait de l'existence, n'étant qu'une modalité de ce fait dans une nature intellectuelle ou raisonnable Toute nature intellectuelle ou raisonnable qui existe, non seulement à l'état singulier, ou déterminée numériquement, mais encore à l'état séparé dans le fait d'être ou d'exister, existant en soi et pour soi, individuellement et d'une façon incommunicable, est ou constitue une personne. Si, au contraire, elle existe à l'état de chose d'un autre — hypothèse qui ne peut être faite que s'il s'agit d'un Autre qui soit une Personne divine, et que nous savons par la foi être réalisée dans le mystère de l'Incarnation, — quelque particulière et déterminée que soit cette nature d'ordre intellectuel ou raisonnable, elle n'est pas une personne, sans que d'ailleurs il lui manque absolument rien en fait de perfection : ni dans l'ordre de nature singulière et déterminée ; ni dans l'ordre de la personnalité · car, au lieu d'une personnalité d'ordre très inférieur, elle a, comme personnalité, qui la porte et en qui elle subsiste, la personnalité du Fils de Dieu ».

Du côté de la nature humaine, qui, seule, au sens que nous avons précisé, était apte à être prise par le Fils de Dieu dans l'unité de sa propre Personne, il n'y a jamais eu d'autre personnalité que la personnalité même du Fils de Dieu, communiquée à cette nature humaine dans l'instant même où elle a été constituée par l'union de l'âme humaine et du corps humain qui en sont les deux principes essentiels et qui se sont trouvés constituer cette nature humaine particulière prise par le Fils de Dieu dès qu'ils ont été amenés à l'être dans la Personne même du Fils de Dieu Le Fils de Dieu a donc pris une

1. Capreolus formule expressément cette doctrine et déclare que c'est ainsi qu'il estime que saint Thomas l'a entendue. III *Sentent.*, dist. v, q. 3, art. 3, § 2; de l'édition Paban-Pègues, tome V, p. 105 et suiv.

nature humaine; mais Il n'a point pris une personne humaine. — Devons-nous dire, pouvons-nous dire qu'Il a pris l'homme? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la Personne divine a pris l'homme?

Trois objections veulent prouver que « la Personne divine a pris l'homme ». — La première arguë de ce qu'« il est dit dans le psaume (ps. LXIV, v. 5) : *Bienheureux celui que vous avez choisi; et que vous avez pris;* ce que la glose explique et entend du Christ. Et saint Augustin dit, au livre *du Combat chrétien* (ch. XI) : *Le Fils de Dieu a pris un homme, et, en lui, Il a subi les choses humaines* ». — La seconde objection déclare que « ce mot *homme* signifie la nature humaine. Or, le Fils de Dieu a pris la nature humaine. Donc Il a pris l'homme ». — La troisième objection fait observer que « le Fils de Dieu est homme. Or, Il n'est point l'homme qu'Il n'ait point pris; sans quoi, au même titre, Il serait Pierre ou tout autre individu humain. Donc Il est l'homme qu'Il a pris ».

L'argument *sed contra* apporte « l'autorité de saint Félix, pape et martyr, qui est citée dans le concile d'Éphèse », et où il est dit : « *Nous croyons en Notre-Seigneur Jésus-Christ, né de la Vierge Marie, qu'Il est le Fils même éternel de Dieu et son Verbe, et non un homme pris par Dieu, de telle sorte qu'un autre soit là qui ne soit pas Lui. Car le Fils de Dieu n'a point pris un homme qui soit un autre en dehors de Lui* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. précéd.), ce qui est pris n'est pas le terme de l'assomption, mais est présupposé à l'assomption. Or, il a été dit (*Ibid.*, *ad 1um*), que l'individu auquel a été prise » pour lui être unie et se terminer à lui, « la nature humaine, n'est pas autre que la Personne divine, qui est le terme de l'assomption. D'autre part, ce mot *homme* signifie la nature humaine selon

qu'elle se trouve dans un suppôt; car, ainsi que le dit saint Jean Damascène (*de la Foi Orthodoxe*, liv. III, ch. XI), de même que ce mot *Dieu* signifie *celui qui a la nature divine*, de même ce mot *homme* signifie *celui qui a la nature humaine* », signifiant la nature humaine à l'état concret. « Il suit de là qu'on ne peut pas dire au sens propre, que *le Fils de Dieu a pris l'homme*, en supposant, comme c'est la vérité, que dans le Christ il n'y a qu'un suppôt et une hypostase. — Mais, pour ceux qui mettent dans le Christ deux hypostases ou deux suppôts, c'est à propos et proprement qu'on pourrait dire que le Fils de Dieu a pris l'homme. Et de là vient que la première opinion qui se trouve indiquée à la distinction VI du livre III des *Sentences*, concède que l'homme a été pris. Mais cette opinion est une erreur, ainsi qu'il a été montré plus haut » (q. 2, art. 6).

L'*ad primum* déclare que « ces sortes d'expressions ne doivent pas être forcées comme si elles étaient dites au sens propre; mais il faut les interpréter pieusement, partout où on les trouve employées par les saints Docteurs; disant l'*homme pris*, parce que la nature de l'homme a été prise, et parce que l'assomption s'est terminée à ce que le Fils de Dieu soit homme ». — On aura remarqué cette règle et cet exemple d'interprétation patristique, donnée ici par saint Thomas, où nous voyons tout ensemble l'indéfectible souci de la rigueur dans l'exactitude, quand il s'agit de la doctrine, et le respect le plus profond pour l'autorité des saints qui ont enseigné dans l'Église.

L'*ad secundum* fait observer que « ce mot *homme* signifie la nature humaine au concret, ou selon qu'elle se trouve en un suppôt donné. Et, par suite, de même que nous ne pouvons pas dire que le suppôt ait été pris, pareillement nous ne pouvons pas dire que l'homme ait été pris ».

L'*ad tertium* répond que « le Fils de Dieu n'est point l'homme qu'Il a pris, mais dont Il a pris la nature »; c'est-à-dire qu'Il n'est pas l'homme, au sens de tel individu humain qu'Il aurait pris; mais qu'Il est homme, parce qu'Il a pris la nature qui est celle de l'homme ou des hommes, ayant la même nature, Lui, Fils de Dieu incarné, qu'ont aussi tous les autres hommes, qui sont tels ou tels individus humains.

Cette nature humaine que le Fils de Dieu a prise, et qui est la même que celle qu'ont aussi les autres hommes, dans quel état a-t-il fallu qu'elle fût prise par le Fils de Dieu. A-t-Il dû la prendre à l'état d'abstraction et sans qu'elle se trouve en aucun individu humain ; ou, au contraire, devait-Il la prendre selon qu'elle se trouve en tous les individus qui sont hommes. Ces deux points vont faire l'objet des deux articles qui suivent. — D'abord, le premier.

Article IV.

Si le Fils de Dieu a dû assumer ou prendre à soi la nature humaine abstraite de tous les individus?

Trois objections veulent prouver que « le Fils de Dieu a dû assumer ou prendre à soi la nature humaine abstraite de tous les individus ». — La première dit que « l'assomption de la nature humaine a été faite pour le salut commun de tous les hommes; et de là vient qu'il est dit, du Christ, dans la première Épître *à Timothée*, ch. IV (v. 10), qu'*Il est le Sauveur de tous les hommes, mais surtout des fidèles*. Or, la nature telle qu'elle est dans les individus s'éloigne de son caractère commun » ou universel. « Donc le Fils de Dieu a dû prendre à soi la nature humaine selon qu'elle est abstraite de tous les individus ». — La seconde objection, d'allure tout à fait platonicienne, déclare qu' « en toutes choses ce qu'il y a de plus noble doit être attribué à Dieu. Or, en tout genre, ce qui est par soi est ce qu'il y a de plus noble. Donc le Fils de Dieu a dû assumer l'*homme par soi*, qui n'est autre, d'après les platoniciens, que la nature humaine séparée des individus. Donc c'est une telle nature que le Fils de Dieu a dû assumer ». — La troisième objection fait observer que « la nature humaine n'a pas été prise par le Fils de Dieu selon qu'elle est signifiée au concret par ce mot, l'*homme*, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). Or, elle est signifiée ainsi, selon qu'elle est dans les particuliers, comme on le voit par ce qui a été dit (au même article). Donc le Fils de Dieu a pris la nature humaine selon qu'elle est séparée des individus ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (*de la Foi Orthodoxe*, ch. XI) : *Le Verbe de Dieu n'a point pris, non plus, cette nature qui se considère dans la seule contemplation. Car ce n'est point là une Incarnation, mais une déception et une fiction d'Incarnation.* Or, la nature humaine, selon qu'elle est séparée ou abstraite des particuliers, *n'est qu'un objet de pensée dans la pure contemplation ; car elle ne subsiste pas en elle-même*, comme le dit le même saint Jean Damascène (au même endroit). Donc le Fils de Dieu n'a point pris la nature humaine selon qu'elle est séparée des particuliers ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la nature de l'homme ou de tout autre être sensible, outre l'être qu'elle a dans les particuliers, peut s'entendre d'une double manière : ou comme ayant l'être par elle-même, en dehors de la matière, ainsi que les platoniciens l'affirmèrent; ou comme existant dans l'intelligence, soit humaine, soit divine. — Subsister par elle-même, elle ne le peut pas; comme Aristote le prouve au livre VII des *Métaphysiques* (de S. Th., leç 15; Did., liv. VI, ch. XV, n. 2, et suiv.) : parce que à la nature de l'espèce des choses sensibles appartient la matière, qui entre dans leur définition, comme les chairs et les os dans la définition de l'homme; d'où il suit qu'il ne se peut pas que la nature humaine soit en dehors de la matière sensible. Que si cependant la nature humaine était subsistante de cette sorte, il n'eût pas été à propos qu'elle fût prise ainsi par le Fils de Dieu. D'abord, parce que cette assomption se termine à la Personne », faisant que la nature assumée subsiste dans la Personne du Fils de Dieu. « Or, il est contraire à la raison de forme commune » ou générale et universelle, « qu'elle soit ainsi individuée en une personne. Ensuite, parce que à la nature commune ne peuvent être attribuées que les opérations communes et universelles, selon lesquelles l'homme ne mérite ni ne démérite; alors que cependant cette assomption a été faite dans ce but afin que le Fils de Dieu méritât pour nous dans la nature assumée. Troisièmement, parce que la nature qui existerait de la sorte ne serait point sensible, mais intelligible », un peu comme les formes pures que sont les anges. « Or, le Fils de Dieu a pris

la nature humaine pour apparaître aux hommes, visible en elle, selon cette parole de Baruch, ch. III (v. 38) : *Après cela, Il a été vu sur la terre, et Il a conversé avec les hommes.* — Pareillement, la nature humaine n'a pas pu être prise par le Fils de Dieu, selon qu'elle est dans l'intelligence divine. Car, de la sorte, elle ne serait pas autre chose que la nature divine ; et, en cette manière, la nature humaine serait dans le Fils de Dieu de toute éternité. — De même, il ne convient pas de dire que le Fils de Dieu ait pris la nature humaine selon qu'elle est dans l'intelligence humaine; parce que ce ne serait pas autre chose que le fait que nous entendrions qu'Il a pris la nature humaine : et, de la sorte, s'Il ne la prenait pas dans la réalité des choses, notre intelligence serait fausse; ce ne serait qu'une fiction d'Incarnation, comme le dit saint Jean Damascène ». — Par où l'on voit qu'en aucun sens nous ne pouvons admettre que la nature humaine prise par le Fils de Dieu dans son Incarnation soit une nature humaine à l'état d'abstraction.

L'*ad primum* déclare que « le Fils de Dieu incarné est le commun Sauveur de tous, non d'une communauté de genre ou d'espèce, qui est la communauté attribuée à la nature séparée des individus ; mais d'une communauté de cause, selon que le Fils de Dieu incarné est la cause universelle du salut des hommes ».

L'*ad secundum* répond que « l'*homme par soi* ne se trouve point dans la nature des choses en telle sorte qu'il existe hors des particuliers, comme l'affirmaient les platoniciens. — Bien que, ajoute saint Thomas, quelques-uns disent que Platon n'entendît pas que l'homme séparé existe si ce n'est dans l'intelligence divine. Et, en ce sens, il n'avait pas à être pris par le Verbe de Dieu, étant en Lui de toute éternité ».

L'*ad tertium* dit que « la nature humaine, bien qu'elle n'ait pas été prise au concret, de telle sorte que le suppôt » en elle « soit préconçu à l'assomption ; cependant, elle a été prise dans un individu, en ce sens qu'elle a été prise pour être dans un individu » : elle est, en effet, individuée dans la Personne même du Fils de Dieu ; et c'est le Fils de Dieu Lui-même qui

constitue le suppôt individuant cette nature, ou faisant que cette nature déterminée existe dans sa réalité concrète.

Il ne convenait pas, il ne se pouvait pas que le Fils de Dieu prît la nature humaine dans son état d'abstraction. Il la devait prendre et Il l'a prise dans son état concret ou selon que son être se réalise dans un individu. — Mais l'a-t-Il prise, devait-Il la prendre selon qu'elle est dans tous les individus où elle se trouve, de façon à ce qu'on puisse dire non seulement que le Fils de Dieu a pris une nature humaine qui est comme celle de tous les autres individus humains, mais qu'Il a pris vraiment la nature même qui est ou qui devait être celle de chacun des individus humains. — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si le Fils de Dieu a dû prendre la nature humaine dans tous les individus?

Trois objections veulent prouver que « le Fils de Dieu a dû prendre la nature humaine dans tous les individus » de cette nature. — La première arguë de ce que, dans l'Incarnation, « ce qui a été pris premièrement et par soi, c'est la nature humaine. Or, ce qui convient par soi à une nature, convient à tous ceux qui existent dans la même nature. Par conséquent, il était à propos que la nature humaine fût prise par le Fils de Dieu, dans tous les suppôts » ou dans tous les individus qui ont cette nature. — La seconde objection déclare que « l'Incarnation divine procède de la divine charité; et c'est pourquoi il est marqué, en saint Jean, ch. III (v. 16), que *Dieu a aimé le monde, au point de donner son Fils unique*. Or, la charité fait qu'on se communique à ses amis selon qu'il est possible. D'aure part, il était possible au Fils de Dieu de prendre plusieurs natures des hommes, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 3, art. 7); et, pour la même raison, Il pouvait les prendre toutes. Donc il était à propos que le Fils de Dieu prît la nature

humaine dans tous ses suppôts » ou dans tous ses individus. — La troisième objection fait remarquer qu' « un sage ouvrier accomplit son œuvre par le chemin le plus court qu'il lui est possible. Or, c'eût été un chemin plus court de prendre tous les hommes à la filiation naturelle que *d'en conduire un grand nombre à la filiation adoptive* par le Fils de nature, comme il est dit *aux Galates*, ch. IV (v. 5 ; cf. *aux Hébreux*, ch. II, v. 10). Donc la nature humaine devait être prise par le Fils de Dieu dans tous ses suppôts ».

L'argument *sed contra* est encore un texte de « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (*de la Foi Orthodoxe*, ch. XI), que *le Fils de Dieu n'a point pris la nature humaine qui est considérée dans l'espèce ; car Il n'a point pris, non plus, toutes ses hypostases* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il n'était pas à propos que la nature humaine fût prise dans tous ses suppôts par le Verbe. — Premièrement, parce que de la sorte serait enlevée la multitude des suppôts de la nature humaine, qui lui est connaturelle. Comme, en effet, dans la nature assumée, il n'y a pas à considérer d'autre suppôt en dehors de la Personne qui assume, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3 ; q. 2, art, 6), s'il n'y avait pas d'autre nature humaine en dehors de l'assomption, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait qu'un seul suppôt de la nature humaine, savoir la Personne qui l'aurait assumée. — Secondement, parce que cela dérogerait à la dignité du Fils de Dieu incarné, selon qu'Il est *le premier-né d'un grand nombre de frères* (*aux Romains*, ch. VIII, v. 29), en raison de sa nature humaine, comme Il est *le premier-né de toute créature* (*aux Colossiens*, ch. I, v. 15), en raison de sa nature divine. Dans ce cas, en effet, tous les hommes seraient d'une égale dignité », puisqu'ils seraient tous le Fils de Dieu en nature. — « Troisièmement, parce qu'il convenait que comme il n'y a qu'un suppôt divin qui se soit incarné, Il n'y eût aussi qu'une seule nature humaine » numérique « prise par Lui, afin que de part et d'autre se trouvât l'unité ».

L'*ad primum* explique qu' « il convient pour elle-même à la nature humaine d'être assumée, en ce sens que cela ne lui

convient pas en raison de la personne, comme il convient à la nature divine d'assumer en raison de la Personne. Mais cela ne lui convient pas pour elle-même, comme appartenant à ses principes essentiels ou comme une propriété qui lui serait naturelle : — auquel titre cela conviendrait, en effet, à tous ses suppôts », ainsi que le disait l'objection.

L'*ad secundum* répond que « l'amour de Dieu pour les hommes est manifesté non pas seulement dans l'assomption de la nature humaine, mais surtout par les choses qu'Il a souffertes dans la nature humaine pour les autres hommes ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. v (v. 8 et suiv.) : *Dieu fait éclater son amour pour nous, parce que, alors que nous étions ennemis, le Christ est mort pour nous*. Or, cela n'aurait pas lieu, s'Il avait assumé la nature humaine dans tous les hommes », en telle sorte qu'il n'y eût pas eu d'autre individu ou d'autre suppôt que Lui pour la nature humaine.

L'*ad tertium* fait observer qu' « il appartient à la brièveté du chemin que suit un sage ouvrier, qu'il ne fasse point par plusieurs ce qu'il peut faire suffisamment par un seul. Et voilà pourquoi il était souverainement convenable que par un seul homme », c'est à-dire par un seul suppôt divin pour une seule nature humaine numérique « tous les autres hommes » ou toutes les autres natures humaines prises numériquement et formant chacune un suppôt distinct « obtinssent le salut ».

C'était la nature humaine seule, qui était apte à être prise par le Verbe de Dieu en l'unité de sa Personne dans l'Incarnation ; et cette nature en elle-même, sous sa raison de nature humaine, non selon qu'elle peut constituer une personne humaine, quand elle existe séparément ; ni non plus, cependant, à l'état d'abstraction ou selon qu'on la concevrait comme existant par soi en dehors de tout individu humain ; mais selon qu'elle devait avoir, dans la Personne du Fils de Dieu devenu homme par elle, un être concret et individué tel qu'elle l'a dans tous les autres individus humains en qui elle existe : avec ceci pourtant que toutes les autres natures humaines existant numériquement distinctes de celle qui serait prise par

le Verbe de Dieu, auraient, chacune, leur suppôt humain distinct, l'Incarnation ne devant comprendre qu'une seule nature humaine numérique unie au Verbe de Dieu dans sa Personne. — Mais cette unique nature humaine numérique prise ainsi par le Verbe de Dieu en l'unité de sa Personne, d'où devait-elle venir : fallait-il qu'elle fût formée à part, sans aucun rapport d'origine avec les autres natures humaines existant dans les divers individus humains; ou bien, au contraire, devait-elle être prise de la race d'Adam, qui est celle de toutes les autres. C'est le dernier point qu'il nous reste à examiner pour terminer cette si intéressante question. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VI

S'il était convenable que le Fils de Dieu prenne la nature humaine de la race d'Adam ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'était pas convenable que le Fils de Dieu prenne la nature humaine de la race d'Adam ». — La première apporte la parole de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Hébreux*, ch. VII (v. 26) : *Il convenait que nous eussions un Pontife séparé des pécheurs*. Or, Il eût été davantage séparé des pécheurs, s'Il n'avait point pris la nature humaine de la race d'Adam pécheur. Donc il semble qu'Il n'aurait pas dû prendre la nature humaine de la race d'Adam ». — La seconde objection dit qu' « en tout genre, le principe est plus noble que ce qui vient du principe. Si donc le Fils de Dieu voulait prendre la nature humaine, il semble qu'Il aurait dû plutôt la prendre en Adam lui-même ». — La troisième objection déclare que « les Gentils furent plus pécheurs que les Juifs, comme le dit la glose de l'Épître *aux Galates*, ch. II (v. 15), sur ces mots : *Nous, Juifs de naissance, nous pécheurs d'entre les Gentils*. Si donc le Fils de Dieu voulait prendre la nature humaine venue des pécheurs, Il aurait dû la prendre plutôt des Gentils que de la race d'Abraham, qui fut juste ».

L'argument *sed contra* oppose simplement que, « dans saint

Luc, ch. III (v. 23 et suiv.), la génération du Seigneur est ramenée jusqu'à Adam ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le dit saint Augustin, au livre XIII *de la Trinité* (ch. XVIII), *Dieu pouvait prendre l'homme d'ailleurs, non de cette race d'Adam, qui, par un péché, a engagé le genre humain. Mais Dieu a jugé meilleur de prendre de cette race qui avait été vaincue, l'homme par lequel Il vaincrait l'ennemi du genre humain.* Et cela, pour trois raisons. — D'abord, parce qu'il semble qu'il appartient à la justice, que celui-là satisfasse, qui a péché. Et voilà pourquoi Dieu devait prendre de la nature corrompue par Adam ce qui devait satisfaire pour toute cette nature. — Secondement, cela aussi appartient à une plus grande dignité pour l'homme, alors que le vainqueur du démon naît de cette race qui avait été vaincue par le démon. — Troisièmement, parce que par là aussi la puissance de Dieu éclate davantage, alors que de la nature corrompue et infirme Il a pris ce qui a été promu à une telle vertu et à une telle dignité ».

L'*ad primum* fait observer que « le Christ devait être séparé des pécheurs quant à la coulpe, qu'Il venait détruire ; mais non quant à la nature, qu'Il venait sauver, dans laquelle Il devait, au contraire, *être assimilé en tout à ses frères*, comme le même Apôtre le dit, *aux Hébreux*, ch. II (v. 17). Et, en cela même, éclate plus merveilleuse son innocence, que la nature prise d'une masse soumise au péché a eu une si grande pureté ». — Remarquons, en passant, que cette dernière réflexion s'applique aussi au privilège de l'immaculée-conception accordé à la T. S. Vierge Marie : l'innocence et la pureté de Marie en sont d'autant plus merveilleuses, que sa venue d'Adam par voie de génération naturelle lui faisait une obligation de contracter la souillure du péché originel ; et, en cela même, il y a quelque chose qui n'est pas dans le Christ, puisque, nous le verrons plus loin, le mode de conception du Christ le mettait à l'abri de cette souillure.

L'*ad secundum* complète cette première réponse en y appuyant. « Comme il vient d'être dit, il fallait que Celui qui venait enlever les péchés fût séparé des pécheurs, quant à la coulpe,

sous laquelle Adam succomba et que *le Christ vint tirer de son péché*, comme il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. x (v. 2). Celui qui venait tout purifier ne devait pas, en effet, avoir besoin d'être purifié Lui-même; comme en tout genre de mouvement ce qui a raison de premier moteur n'est point mû de ce genre de mouvement; et c'est ainsi que le premier corps qui altère n'est pas altéré lui-même. Il n'était donc pas à propos que le Christ prît la nature humaine en Adam lui-même ».

L'*ad tertium*, revenant encore à la distinction essentielle de l'*ad 1um*, déclare qu' « en raison même de cela, que le Christ devait être le plus séparé des pécheurs, quant à la coulpe, comme ayant le souverain degré d'innocence, il convenait qu'on parvînt du premier péché au Christ, par l'entremise de certains justes dans lesquels brilleraient déjà quelques indices de la sainteté future. C'est à cause de cela aussi, que Dieu institua, dans le peuple dont le Christ devait naître, certains signes de sainteté qui commencèrent en Abraham, lequel reçut la promesse du Christ à venir, et la circoncision comme signe de l'alliance qui devait s'achever dans le Christ, ainsi qu'il est dit dans la *Genèse*, ch. XVII (v. 11) ». — Cet *ad 3um* est comme un résumé bref et substantiel des admirables aperçus développés par saint Thomas au cours de son traité de la loi ancienne dans la *Prima-Secundæ*, q. 98 et suiv. Le saint Docteur y montrait l'économie du plan divin dans sa conduite à l'égard du peuple juif duquel devait naître le Messie. Et nous en avons ici la haute raison théologique. Précisément, parce que le Christ devait avoir une nature souverainement éloignée du péché, Dieu voulut, de loin, pour ainsi dire, et à la longue, purifier et préparer les voies par lesquelles cette nature devait venir. De là, cette admirable lignée de justes et de saints personnages, qui portaient déjà en eux-mêmes des indices et des marques de la sainteté du futur Rédempteur. C'est pour cela que, parmi tous les peuples, Dieu s'en choisit un tout spécial, qu'Il revêtirait pour ainsi dire de sainteté au moins légale, figure d'une sainteté plus parfaite; et qu'Il choisit, dans ce peuple, une famille plus particulièrement sainte, en plusieurs de ses

membres, bien que là aussi le péché continuât d'apparaître, pour montrer la nécessité du Rédempteur. Mais nous trouvons surtout, dans cette belle remarque de saint Thomas, la raison par excellence du privilège de l'immaculée-conception accordé à Celle qui devait immédiatement donner au Christ la nature dont Il allait se revêtir. De toute nécessité, à bien l'entendre, il fallait que la mère du Christ fût immaculée dans sa conception, bien que cette conception immaculée n'exclût pas, et, au contraire, le lien d'attache à la nature pécheresse venue d'Adam pécheur.

Le Fils de Dieu, en s'incarnant, devait prendre notre nature, celle-là même qui est la nature de chacun de nous, et être vraiment, Lui, Fils de Dieu, homme comme nous, semblable à l'un de nous, ne différant de nous que par sa personnalité divine. Il fallait même, pour l'harmonie et la foi de l'Incarnation, que cette nature humaine prise par le Fils de Dieu, appartînt, comme la nôtre, à la race d'Adam pécheur, bien qu'elle-même, selon qu'elle serait la nature humaine du Fils de Dieu, dût être souverainement éloignée de toute raison de péché. — Nous venons de parler de nature humaine, de nature humaine identique à la nôtre, venue même, comme la nôtre, d'Adam pécheur. Mais nous n'avons encore parlé que de la nature humaine en elle-même ou sous sa raison de nature humaine, sans distinguer ses diverses parties. Nous devons maintenant considérer la nature humaine prise par le Verbe de Dieu, sous ce nouvvel aspect. Il le faut, en raison surtout, nous le verrons, des hérésies qui se sont attaquées à elle de ce chef. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION V

DE L'ASSOMPTION DES PARTIES DE LA NATURE HUMAINE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le Fils de Dieu a dû prendre un véritable corps ?
2° S'Il a dû prendre un corps terrestre, c'est-à-dire la chair et le sang ?
3° S'Il a dû prendre l'âme ?
4° S'Il a dû prendre l'intelligence ?

De ces quatre articles, comme on le voit, les deux premiers traitent du corps du Christ; les deux autres, de son âme. — Le corps d'abord; et, là-dessus, saint Thomas se pose deux questions : l'une, contre ceux qui attribuaient au Christ un corps fantastique (art. 1) ; l'autre, contre ceux qui lui accordaient un corps réel, mais astral ou céleste (art. 2). — Venons, tout de suite, à l'article premier.

Article Premier.

Si le Fils de Dieu a pris un véritable corps ?

Trois objections veulent prouver que « le Fils de Dieu n'a point pris un véritable corps », mais seulement une apparence ou un fantôme de corps. — La première en appelle à ce qu' « il est dit, dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 7), qu'*Il a été fait à la ressemblance des hommes*. Or, ce qui est selon la vérité n'est point dit être selon la ressemblance. Donc le Fils de Dieu n'a point pris un véritable corps ». — La seconde objection fait observer que « l'assomption du corps n'a en rien dérogé à la dignité de la divinité. Saint Léon, pape, dit, en

effet, dans le premier sermon de *la Nativité*, que *ni la glorification n'a absorbé la nature inférieure, ni l'assomption n'a diminué la nature supérieure*. Or, ceci appartient à la dignité de Dieu, qu'Il soit tout à fait séparé du corps. Il semble donc que par l'assomption Dieu n'a pas été uni au corps ». — La troisième objection déclare que « les signes doivent correspondre aux choses signifiées. Or, les apparitions de l'Ancien Testament, qui furent des signes et des figures de l'apparition du Christ, ne furent point selon la vérité du corps, mais selon une vision imaginaire; comme on le voit par Isaïe, au ch. VI (v. I) : *J'ai vu le Seigneur assis*, etc. Donc il semble que l'apparition aussi du Fils de Dieu dans le monde n'a pas été selon la vérité du corps, mais uniquement selon l'imagination ». — Cette conclusion, et les raisons qui l'appuient, était acceptée et propagée par les *docètes*. On appelait ainsi les théoriciens qui faisaient du corps du Christ un pur fantôme. Ils se rattachaient, pour la plupart, aux sectes gnostiques. On distingue, parmi eux, Saturnin, en Syrie, vers le milieu du deuxième siècle; Basilide, son contemporain, à Alexandrie tous deux disciples de Ménandre, qui avait eu pour maître Simon le Magicien. Puis, vers 172, Tatien, d'abord disciple de saint Justin; il était d'Assyrie. A la même époque, ou un peu avant, Marcion, du Pont-Euxin. Enfin, au troisième siècle et longtemps après, les Manichéens. Saint Thomas leur reproche le docétisme, dans la *Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. XXIX.

L'argument *sed contra* oppose à tous ces hérétiques ce que « saint Augustin dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. XIV) : *Si le corps du Christ a été un fantôme, le Christ a trompé. Et s'Il a trompé, Il n'est pas la Vérité. Mais le Christ est la Vérité. Donc son corps n'a pas été un fantôme*. Et, par là, on voit qu'Il a pris un corps véritable ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il est dit, au livre des *Dogmes de l'Église* (ch. II), *le Fils de Dieu est né, non pas dans notre estime, et comme s'Il avait un corps imaginaire, mais ayant un corps véritable*. Et, de ceci, on peut assigner une triple raison. — La première se tire de la raison de la

nature humaine, à laquelle il appartient d'avoir un corps véritable. Étant donc supposé, d'après ce qui a été dit (q. 4, art. 1), qu'il était convenable que le Fils de Dieu prît la nature humaine, il s'ensuit qu'Il aura pris un corps véritable. — La seconde raison peut se prendre des choses qui se sont passées dans le mystère de l'Incarnation. Si, en effet, le corps du Fils de Dieu ne fut pas un véritable corps, mais un corps fantôme, donc Il n'a point subi une mort véritable, ni aucune des choses que les Évangélistes racontent de Lui n'aura été accomplie véritablement, mais seulement quant à une certaine apparence. D'où il suit, encore, que le salut des hommes n'aura pas été réellement obtenu ; car l'effet doit être proportionné à la cause. — La troisième raison peut se tirer de la dignité même de la Personne qui prenait un corps, laquelle étant la Vérité même, il ne convenait pas que dans son œuvre il y eût quelque fiction. Et aussi bien le Seigneur a-t-Il daigné exclure Lui-même cette erreur, en saint Luc, chapitre dernier (v. 37), alors que ses disciples, *troublés et apeurés s'imaginaient voir un esprit*, et non un véritable corps, et qu'Il s'offrit à eux, pour qu'ils le palpent, en leur disant (v. 39) : *Palpez et voyez; car un esprit n'a point chair et os, comme vous voyez que j'ai* ». — On remarquera avec quel à propos, saint Thomas a été prendre, dans l'Évangile, cette preuve éclatante de la vérité du corps du Christ, qui ne laisse plus aucune place aux subterfuges de l'hérésie, quelque subtile ou opiniâtre qu'elle puisse être. Aussi bien saint Thomas n'aura-t-il pas de peine à réfuter les objections.

L'*ad primum* fait observer que « cette ressemblance » dont parle l'Apôtre, « exprime la vérité de la nature humaine dans le Christ, à la manière dont tous ceux qui existent véritablement dans la nature humaine sont dits être semblables en espèce. Il ne s'agit aucunement d'une ressemblance fantastique ou d'image. Et pour en donner l'évidence, l'Apôtre ajoute (au même endroit, v. 8), que le Christ *s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix;* ce qui n'eût pas pu se faire, si la ressemblance n'eût été que fantastique ».

L'*ad secundum* déclare que « par cela que le Fils de Dieu a

pris un corps véritable, sa dignité n'a été diminuée en rien. Aussi bien saint Augustin ou plutôt saint Fulgence dit, au livre *de la Foi, à Pierre* (ch. II) : *Il s'est anéanti lui-même, prenant la forme de l'esclave, de façon à devenir esclave; mais Il n'a point perdu la plénitude de la forme de Dieu.* Le Fils de Dieu, en effet, n'a point de telle sorte pris un corps véritable, qu'Il soit devenu la forme de ce corps, chose qui répugne à la simplicité et à la pureté divine; car c'eût été prendre le corps dans l'unité de sa nature, ce qui est impossible, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 2, art. 1). Mais, la distinction de la nature restant sauve, Il l'a pris dans l'unité de sa Personne ».

L'*ad tertium* dit que « la figure doit correspondre quant à la similitude, mais non quant à la vérité de la chose; sans quoi, *si la similitude s'étendait à tout, ce ne serait plus un signe, mais la chose elle-même,* comme le dit saint Jean Damascène au livre III (de *la Foi orthodoxe*, ch. XXVI). Il convenait donc que les apparitions de l'Ancien Testament fussent seulement dans l'ordre de l'apparence, à titre de figures; et que l'apparition du Fils de Dieu dans le monde, fût, au contraire, selon la vérité du corps, comme la réalité figurée ou signifiée par ces figures. Et de là vient que l'Apôtre dit, *aux Colossiens*, ch. II (v. 17) : *Ces choses étaient l'ombre de ce qui devait venir; mais le corps était le Christ* ».

Le Fils de Dieu, en s'incarnant, a pris un corps véritable. Ce n'est pas d'une apparence ou d'un semblant de corps qu'Il s'est revêtu; mais d'un corps réel. — Ce corps réel, qu'était-il ou qu'est-il? Quelle est sa nature? Est-ce, était-ce un corps astral, ou un corps terrestre, de même qualité que le nôtre. — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si le Christ avait un corps de chair ou terrestre?

Trois objections veulent prouver que « le Christ n'a pas eu un corps de chair ou terrestre, mais un corps céleste ». — La

première apporte le texte de « l'Apôtre », qui « dit dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 47) : *Le premier homme, de terre, terrestre*; *le second, du ciel, céleste*. Or, le premier homme, c'est-à-dire Adam, fut de terre, quant à son corps, comme on le voit par la *Genèse*, ch. ii (v. 7). Donc, le second homme, ou le Christ, fut du ciel, quant à son corps ». — La seconde objection est encore un texte de l'Apôtre « dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 50) », où « il est dit : *La chair et le sang ne posséderont pas le Royaume de Dieu*. Or, le Royaume de Dieu est principalement dans le Christ. Donc, en Lui, il n'y a point la chair et le sang, mais plutôt un corps céleste ». — La troisième objection dit que « tout ce qu'il y a de meilleur doit être attribué à Dieu. Or, parmi tous les corps, le corps le plus noble est le corps céleste. Donc c'est un tel corps que le Christ a dû prendre ».

L'argument *sed contra* en appelle de nouveau à ce que « le Seigneur dit, en saint Luc, chapitre dernier (v. 39) : *Un esprit n'a point chair et os, comme vous voyez que j'ai*. Or, la chair et les os ne sont point de la matière du corps céleste, mais des éléments inférieurs », à parler dans le sens de la distinction aristotélicienne entre la sphère des éléments et la partie supérieure du monde corporel. « Donc le corps du Christ ne fut pas un corps céleste, mais un corps de chair et terrestre », en tout semblable à nos corps à nous.

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit que « les mêmes raisons par lesquelles il a été montré (art. préc.) que le corps du Christ ne dut pas être un corps fantôme, montrent que ce même corps ne dut pas être un corps céleste », mais bien terrestre comme le nôtre. — « Et, d'abord, en effet, de même que la vérité de la nature humaine dans le Christ ne serait point sauvegardée si son corps était un corps fantôme comme l'affirmait Mannès ; de même aussi, elle ne serait pas gardée si son corps était un corps céleste, comme le voulait Valentin », le plus connu de tous les gnostiques († 166), « La forme » substantielle « de l'homme, en effet, étant une certaine réalité naturelle » ou physique, « elle requiert une matière déterminée, c'est-à-dire des chairs et des os, qui doit être

assignée dans sa définition, ainsi qu'on le voit par Aristote, au livre VII *des Métaphysiques* (de S. Th., leç. 11; Did., liv. VI, ch. XI, n. 2, 6). — Secondement, cela dérogerait aussi à la vérité de ce que le Christ a fait ou souffert dans son corps. Le corps céleste, en effet », au sens où saint Thomas le prend ici, après Aristote, et où le prenaient les hérétiques dont il s'agit, « étant impassible et incorruptible, comme il est prouvé au livre I *du Ciel et du Monde* (ch. III, n. 4, 5; de S. Th., leç. 6, 7), si le Fils de Dieu avait pris un corps céleste, Il n'aurait pas eu véritablement faim, ni soif, ni, non plus, Il n'aurait subi la passion et la mort. — Enfin, cela déroge à la vérité divine, Le Fils de Dieu, en effet, se montrait aux hommes comme ayant un corps de chair et terrestre. Si donc Il avait eu un corps céleste, c'eût été une présentation fausse. Et, aussi bien, dans le livre *des Dogmes de l'Église* (ch. II), il est dit : *Le Fils de Dieu est né, tirant sa chair du corps de la Vierge et non l'apportant avec soi du ciel* ».

L'*ad primum* nous donne une double explication, fort belle, de cette expression, que le Christ est céleste ou venu du ciel « Le Christ est dit être descendu du ciel, à un double titre. — D'abord, en raison de sa nature divine : non que la nature divine ait cessé d'être au ciel : mais parce que Dieu a commencé d'être ici-bas d'une nouvelle manière, c'est-à-dire en raison de la nature humaine assumée, selon cette parole marquée en saint Jean, ch. III (v. 13) : *Personne ne monte au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est au ciel.* — Ensuite, en raison du corps : non que le corps du Christ, selon sa substance, soit descendu du ciel; mais parce qu'il a été formé par une vertu céleste, c'est-à-dire par la vertu de l'Esprit-Saint. Et c'est en ce sens que saint Augustin dit, *à Orose* (parmi les Œuvres de saint Augustin), exposant le texte cité par l'objection : *Je dis le Christ céleste, parce qu'Il n'a pas été conçu par la vertu d'un homme.* C'est aussi de la même manière, que saint Hilaire explique ce texte, au livre de *la Trinité* » (liv. X, ch, XVI).

L'*ad secundum* déclare que « *la chair et le sang* ne sont point pris, là, pour la substance de la chair et du sang, mais pour la

corruption de la chair et du sang », selon qu'elle implique le péché. « Cette corruption ne fut pas dans le Christ, quant à la coulpe. Toutefois, elle fut, en Lui, pour un temps, quant à la peine, afin d'accomplir l'œuvre de notre rédemption ».

L'*ad tertium* fait observer que « cela même appartient à la plus grande gloire de Dieu, qu'Il a élevé un corps infirme et terrestre à une telle sublimité. Et voilà pourquoi on lit, dans le concile d'Éphèse, la parole de saint Théophile, disant : *De même que les meilleurs ouvriers ne sont pas admirés seulement quand ils montrent leur art dans des matières précieuses, mais qu'ils sont beaucoup plus loués, quand, prenant, souvent, une terre informe ou un vil limon, ils font éclater la vertu de leur savoir; pareillement, aussi, l'ouvrier par excellence de toutes choses, le Verbe de Dieu n'est point venu à nous en prenant la matière précieuse du corps céleste, mais Il a montré dans le limon la grandeur de son art* ».

Le Fils de Dieu a pris, en s'incarnant, un corps véritable et un corps semblable au nôtre, de même nature que le nôtre, composé des mêmes éléments et comme lui de chair et d'os. — A-t-Il pris aussi une âme comme la nôtre? Cette nouvelle question se dédouble et comprend deux faces; car notre âme peut se considérer ou selon qu'elle est l'acte et la forme du corps, ou selon qu'elle a l'intelligence. De là, deux nouveaux articles : l'un, s'enquérant de l'âme du Christ, au premier sens; l'autre, s'enquérant de cette âme, au second sens. — Venons tout de suite à la première de ces questions.

Article III.

Si le Fils de Dieu a pris une âme?

Trois objections veulent prouver que « le Fils de Dieu n'a point pris une âme ». — La première arguë de ce que « saint Jean, livrant le mystère de l'Incarnation, dit (ch. I, v. 14) : *Le Verbe s'est fait chair*, ne faisant aucune mention de l'âme. Or,

le Verbe n'est point dit devenu chair, en ce sens qu'Il se soit changé ou converti en chair; mais parce qu'Il a pris la chair. Donc Il ne semble pas qu'Il ait pris l'âme ». — La seconde objection dit que « l'âme est nécessaire au corps pour le vivifier. Or, il ne semble pas qu'elle ait été nécessaire au corps du Christ pour cette fin ; car le Verbe même de Dieu est Celui dont il est dit, dans le psaume (ps. XXXV, v. 10) : *Seigneur, en vous est la source de vie.* Il semble donc que l'âme eût été superflue, le Verbe étant présent. Et parce que Dieu et la nature ne font rien d'inutile, comme Aristote lui-même le dit, au livre I *du Ciel et du Monde* (ch. IV, n. 8; de S. Th., leç. 8), il semble donc que le Fils de Dieu n'a point pris l'âme ». — La troisième objection fait remarquer que « de l'union de l'âme au corps est constituée la nature commune, qui est l'espèce humaine. Or, *dans le Seigneur Jésus-Christ, il n'y a pas à chercher l'espèce commune;* comme le dit saint Jean Damascène, au livre III (*de la Foi Orthodoxe,* ch. III). Donc Il n'a point pris l'âme ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin, au livre *du Combat chrétien* » (ch. XXI), où il « dit : « *N'écoutons pas ceux qui disent que seul le corps humain a été pris par le Verbe, et qui entendent ainsi ce qui est dit, que le Verbe s'est fait chair, qu'ils nient que cet homme ait pris l'âme, ou qu'Il ait eu quoi que ce soit, de l'homme, si ce n'est la chair seule* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « comme le dit saint Augustin, au livre *des Hérésies* (ch. XLIX, LV), ce fut d'abord l'opinion d'Arius, et puis celle d'Apollinaire, que le Fils de Dieu avait pris seulement la chair, sans l'âme, affirmant que le Verbe avait tenu lieu de l'âme dans la chair. D'où il suivrait que dans le Christ, il n'y avait pas deux natures, mais une seulement; car de l'âme et de la chair se constitue une seule nature humaine. — Mais, déclare saint Thomas, cette position ne peut pas tenir, pour trois raisons. — D'abord, parce qu'elle répugne à l'autorité de l'Écriture, dans laquelle le Seigneur fait mention de son âme, en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 38) : *Mon âme est triste jusqu'à en mourir;* et en saint Jean, ch. X (v. 18) : *J'ai le pouvoir de laisser mon âme.* Il est vrai qu'à cela Apollinaire répondait que dans

ces paroles l'âme est prise d'une façon métaphorique, à la manière où l'âme de Dieu est mentionnée dans l'Ancien Testament, quand il est dit dans Isaïe, ch. I (v. 14) : *Vos calendes et vos solennités, mon âme les déteste.* Toutefois, comme le dit saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. LXXX), les Évangélistes, dans le récit évangélique, racontent que Jésus a admiré ou s'est étonné, qu'Il a été en colère, qu'Il s'est attristé, et qu'Il a eu faim : et ces choses démontrent qu'Il a eu une âme véritable, comme le fait qu'Il a mangé, qu'Il a dormi, qu'Il s'est fatigué, démontre qu'Il a eu un véritable corps humain. Sans quoi, si même cela est ramené à des métaphores, parce que de semblables expressions se lisent de Dieu dans l'Ancien Testament, toute la foi du récit évangélique périt. Autre chose, en effet, est ce qui est annoncé par les prophètes, en figures ; et autre chose, ce qui est écrit selon la propriété des choses par les Évangélistes, historiens.

« En second lieu, l'erreur dont il s'agit déroge à l'utilité de l'Incarnation, qui est la libération de l'homme. Comme, en effet, argumente saint Augustin, dans son livre *contre Félicien* (ce livre est de Vigile de Thapse, ch. XIII), *si le Fils de Dieu, en prenant notre chair, a négligé de prendre notre âme, ou bien c'est parce que la jugeant innocente, Il n'a pas cru qu'elle eût besoin de remède ; ou bien parce que la considérant comme étrangère, Il n'a pas voulu lui départir le bienfait de la Rédemption ; ou bien parce que, l'estimant de tous points ruinée, Il n'a pas pu la guérir ; ou bien parce que, la tenant pour vile et ne pouvant servir à rien, Il l'a rejetée loin de Lui. Or, de ces hypothèses, deux sont un blasphème contre Dieu. Car, enfin, où est sa toute-puissance, s'Il n'a pas pu guérir une infirme désespérée? où est son souverain domaine sur toutes choses, s'Il n'a pas Lui-même créé notre âme? Des deux autres, dans l'une l'état de l'âme est ignoré ; dans l'autre, on ne l'apprécie point à sa valeur. Tiendra-t-on, en effet, que celui-là connaisse l'état de l'âme, qui s'efforce de la séparer du péché de la transgression volontaire, elle qui est faite pour recevoir la loi dans la raison qu'elle porte innée. Ou comment connaît-il sa noblesse, s'il la déclare vile et méprisable. A considérer son origine, la substance de l'âme est plus précieuse que la chair ; et, à*

considérer sa faute, en raison de son intelligence, son cas est plus mauvais. Or, moi je sais que le Christ est la sagesse parfaite, et je ne doute pas qu'Il ne soit l'extrême bonté. Au premier titre, Il n'a pu mépriser ce qu'il y a de meilleur et qui est capable de prudence; au second, Il a pris ce qui avait le plus besoin de son secours.

« En troisième lieu, cette position est contre la vérité de l'Incarnation. La chair, en effet, et les autres parties de l'homme ont leur espèce par l'âme. D'où il suit que l'âme disparaissant, il n'y a plus ni os ni chair, si ce n'est dans un sens équivoque, comme on le voit par Aristote, au livre II *de l'Ame* (ch. I, n. 9; de S. Th., leç. 2), et au livre VII des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 10; Did., liv. VI, ch. x, n. 11).

L'*ad primum* donne une double ou triple explication du texte de saint Jean, dont les hérétiques voulaient si étrangement abuser. « Lorsqu'il est dit : *Le Verbe s'est fait chair*, le mot *chair* est mis là pour tout l'homme, comme pour dire : *Le Verbe s'est fait homme;* de même qu'il est dit, dans Isaïe, ch. XL (v. 5; cf. S. Luc, ch. III, v. 6) : *Toute chair verra le salut de notre Dieu.* Et tout l'homme est signifié par la chair, parce que, selon qu'il est dit dans le texte que citait l'objection, par la chair, le Fils de Dieu est apparu visible; aussi bien est-il ajouté : *Et nous avons vu sa gloire.* — Ou encore, parce que, comme saint Augustin le dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. LXXX), *dans toute cette unité d'assomption, le principal est le Verbe, et l'extrême ou le dernier terme est la chair. Voulant donc l'Évangéliste célébrer l'amour pour nous de l'humilité de Dieu, il a nommé le Verbe et la chair, sans parler de l'âme, qui est au-dessous du Verbe et au-dessus de la chair.* — Il était raisonnable aussi qu'il nommât la chair, pour cette raison qu'étant plus distante du Verbe, elle semblait moins apte à l'assomption ».

L'*ad secundum* répond que « le Verbe est source de vie, à titre de Cause première efficiente de la vie. Mais l'âme est principe de vie pour le corps, à titre de forme de ce corps. Et parce que la forme est l'effet de l'agent, il s'ensuit que de la présence du Verbe on pourrait plutôt conclure que le corps

était animé; comme de la présence du feu on peut conclure que le corps, auquel le feu adhère, est chaud ».

L'*ad tertium* déclare qu' « il n'y a pas d'inconvénient et il est même nécessaire de dire que dans le Christ fut la nature qui est constituée par l'âme s'unissant au corps. Le mot de saint Jean Damascène doit s'entendre en ce sens, qu'il nie que dans le Seigneur Jésus-Christ se trouve une espèce commune à titre d'une troisième réalité qui résulterait de l'union de la divinité et de l'humanité ».

Nul doute qu'il n'y ait, dans le Christ, une âme comme la nôtre, qui donne à son corps l'être spécifique humain. — Toutefois, même en admettant cette âme, ne pourrait-on pas dire qu'au moins en ce qui est de l'intelligence, ou de l'esprit, ou du principe de la pensée, le Fils de Dieu n'en a pas eu besoin et que le Verbe en tenait lieu. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si le Fils de Dieu a pris l'esprit humain ou l'intelligence?

Trois objections veulent prouver que « le Fils de Dieu n'a point pris l'esprit humain ou l'intelligence ». — La première dit que « là où se trouve la présence de la chose, son image n'est pas requise. Or, l'homme, selon l'esprit, est à l'image de Dieu; comme le dit saint Augustin, au livre *de la Trinité* (liv. XII, ch. VII). Puis donc que dans le Christ, il y a eu la présence du Verbe divin Lui-même, il n'y a pas eu besoin, en Lui, de l'esprit humain ». — La seconde objection fait observer qu' « une lumière plus grande offusque une lumière plus petite. Or, le Verbe de Dieu, qui est *la lumière éclairant tout homme qui vient en ce monde*, comme le dit saint Jean, ch. I (v. 9), se compare à l'esprit comme une lumière plus grande à une lumière plus petite : l'esprit, en effet, est lui-même une certaine lumière, comme une lampe allumée à la Lumière pre-

mière; dans les *Proverbes*, ch. x (v. 27) : *L'esprit de l'homme est la lampe du Seigneur*. Donc, dans le Christ, qui est le Verbe de Dieu, il n'a pas été nécessaire que se trouve l'esprit humain ». — La troisième objection note que « l'assomption de la nature humaine par le Verbe de Dieu est appelée *Incarnation*. Or, l'intelligence, ou l'esprit humain, n'est ni la chair, ni l'acte de la chair; car cette intelligence ou est esprit n'est point l'acte » ou la forme « d'un corps, ainsi que le prouve Aristote, au livre III *de l'Ame* (ch. IV, n. 4; de S. Th., leç. 7). Il semble donc que le Fils de Dieu n'a point pris l'esprit humain ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de « saint Augustin » (ou plutôt de saint Fulgence), « dans le livre *de la Foi, à Pierre* » (ch. XIV), où il est « dit », résumant toute la question actuelle et illustrant chacun de ses membres par un texte approprié de l'Écriture Sainte : « *Tiens fermement, et n'en doute en aucune manière, que le Christ, Fils de Dieu, a eu, de notre race, et la chair et l'âme raisonnable. Lui-même a dit, de sa chair : Palpez et voyez; car un esprit n'a point chair et os, comme vous voyez que j'ai*, saint Luc, chapitre dernier (v. 39). *Il a montré aussi qu'Il avait une âme, quand Il a dit : Je laisse mon âme et je la reprends*, saint Jean, ch. x (v. 17). *Pour l'intelligence, Il a montré aussi qu'Il l'avait, quand Il a dit : Apprenez de moi, que je suis doux et humble de cœur*, saint Matthieu, ch. XI (v. 29). *Et de Lui, le Seigneur dit, par le prophète : Voici que mon serviteur comprendra*, Isaïe, ch. LII (v. 13) ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous fait remarquer que « comme le dit saint Augustin, au livre *des Hérésies* (hær. LV), *les Apollinaristes furent en dissentiment avec l'Église catholique au sujet de l'âme du Christ, disant, comme les Ariens, que le Christ avait pris la chair toute seule sans l'âme. Mais, vaincus sur cette question par les témoignages de l'Évangile, ils dirent qu'à l'âme du Christ avait manqué l'esprit, et que le Verbe Lui-même en avait tenu la place.* — Cette position, poursuit saint Thomas, est convaincue d'erreur par les mêmes raisons. — Et, en effet, tout d'abord, cela est contraire au récit évangélique, où il est dit du Christ qu'Il a été dans l'admiration,

comme on le voit en saint Matthieu, ch. VIII (v. 10). Or, l'admiration ne peut être sans la raison; car elle impliqne une certaine comparaison de l'effet à la cause, alors que quelqu'un voyant un effet en ignore la cause et s'enquiert à ce sujet, comme il est dit au commencement des *Métaphysiques* (ch. II, v. 8; de S. Thomas, leç. 3). — Secondement, cela répugue à l'utilité de l'Incarnation, laquelle est la justification de l'homme à l'endroit du péché. Or, l'âme humaine n'est capable de péché et de grâce qui justifie que par l'esprit. D'où il suit que c'est surtout l'esprit qui devait être assumé » dans l'Incarnation. « Et, aussi bien, saint Jean Damascène dit, au livre III (*de la Foi orthodoxe*, ch. VI), que *le Verbe de Dieu a pris le corps et l'âme intellectuelle et raisonnable;* et, après, il ajoute : *Tout Il s'est uni à tout afin de gratifier le salut à tout ce qui est moi; car ce qui ne pouvait être assumé ne pouvait être guéri.* — Troisièmement, cela répugne à la vérité de l'Incarnation. Le corps, en effet, étant proportionné à l'âme, comme la matière à sa forme propre, cette chair n'est pas une véritable chair humaine, qui n'est point constituée dans sa perfection par l'âme humaine ou raisonnable. Si donc le Christ avait eu l'âme sans l'esprit, Il n'aurait pas eu une véritable chair humaine, mais une chair de bête; car c'est par le seul esprit que notre âme diffère de l'âme des bêtes. Aussi bien saint Augustin dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. LXXX), que selon cette erreur, il s'ensuivrait que *le Fils de Dieu aurait pris une certaine bête à figure de corps humain.* — Et ceci répugne encore à la Vérité divine, qui ne souffre avec soi aucune fausseté de fiction ». — On aura remarqué la force de la dernière raison apportée par saint Thomas et mise en un si vif relief par le mot de saint Augustin. Et cela nous fait voir à quelles extravagances conduit l'esprit d'erreur, quand il se soustrait à la simplicité de la foi.

L'*ad primum* accorde que « là où se trouve la chose elle-même par sa présence, son image n'est pas requise à l'effet de la suppléer; et c'est ainsi que là où se trouvait l'empereur », du temps des Romains, « les soldats ne rendaient pas les honneurs à son image. Mais cependant avec la présence de la

chose est requise son image pour être rendue parfaite à sa présence; c'est ainsi que l'image est rendue parfaite dans la cire par l'impression du sceau, et l'image de l'homme est réfléchie dans le miroir à sa présence. Afin donc que fût perfectionné l'esprit de l'homme, il fallait que le Verbe de Dieu se l'unît ».

L'*ad secundum* répond que « la lumière plus grande évacue la lumière moindre qui est celle d'un autre corps qui éclaire; mais elle n'évacue pas, et elle perfectionne, au contraire, la lumière du corps qui est éclairé. C'est ainsi qu'à la présence du soleil, la lumière des étoiles s'obscurcit; mais la lumière de l'air est rendue plus parfaite. Or, l'intelligence de l'esprit de l'homme est comme une lumière éclairée par la lumière du Verbe divin. Il s'ensuit que par la lumière du Verbe divin, l'esprit de l'homme n'est pas effacé, mais plutôt perfectionné ». — On aura remarqué l'à-propos de cette délicieuse réponse.

L'*ad tertium* dit que « sans doute, la puissance intellective n'est pas l'acte » ou la forme « d'un corps; toutefois, l'essence même de l'âme humaine, qui est forme d'un corps, requiert qu'elle soit plus noble, à l'effet d'avoir la puissance intellectuelle. Et, par suite, il est nécessaire que lui corresponde un corps mieux disposé », et d'une toute autre nature que les corps informés par des âmes totalement plongées dans la matière, comme sont les âmes des animaux sans raison.

Nous avons considéré, par rapport au fait de l'assomption, la nature humaine en général et la nature humaine dans ses parties. — « Il nous faut maintenant examiner l'ordre dans lequel ces diverses parties ont été prises » par le Verbe de Dieu.

QUESTION VI

DE L'ORDRE DE L'ASSOMPTION

Cette question comprend six articles :

1° Si le Fils de Dieu a pris la chair par l'entremise de l'âme ?
2° S'Il a pris l'âme, par l'entremise de l'esprit ?
3° Si l'âme du Christ a été prise par le Verbe antérieurement à la chair ?
4° Si la chair a été prise par le Verbe avant qu'elle fût unie à l'âme ?
5° Si toute la nature humaine a été prise par l'entremise des parties ?
6° Si elle a été prise par l'entremise de la grâce ?

De ces six articles, les cinq premiers considèrent l'ordre de l'assomption entre la nature humaine et ses parties ; le sixième, entre la nature humaine et la grâce. — L'ordre de l'assomption est considéré d'abord, entre les diverses parties comparées entre elles (art. 1-4) ; puis, entre ces parties et l'ensemble (art. 5). — Pour les parties comparées entre elles, il s'agit, d'abord, de la priorité d'ordre ou de nature (art. 1, 2) ; puis, de la priorité de temps (art. 3, 4). — Au sujet de la priorité d'ordre, deux questions se posent : appartient-elle à l'âme sur le corps ? appartient-elle à l'esprit sur l'âme ? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le Fils de Dieu a pris la chair par l'entremise de l'âme ?

Trois objections veulent prouver que « le Fils de Dieu n'a point pris la chair par l'entremise de l'âme ». — La première fait observer que « le mode dont le Fils de Dieu est uni à la

nature humaine et à ses parties est plus parfait que celui dont Il est dans toutes les créatures. Or, dans les créatures, Il est immédiatement par son essence, par sa présence et par sa puissance. Donc, à plus forte raison, le Fils de Dieu est immédiatement uni à la chair, et non par l'entremise de l'âme ». — La seconde objection rappelle que « l'âme et la chair sont unies au Verbe de Dieu dans l'unité de l'hypostase ou de la Personne. Or, le corps appartient immédiatement à la personne ou à l'hypostase de l'homme, tout comme l'âme. Bien plus, le corps, qui est la matière, semble se rapporter de plus près à l'hypostase que l'âme, qui est la forme ; parce que le principe de l'individuation, qui est compris dans le mot hypostase, paraît être la matière. Donc le Fils de Dieu n'a point pris la chair par l'entremise de l'âme ». — La troisième objection déclare que « si l'on écarte le milieu, ce que le milieu unissait se trouve séparé ; comme si on écarte la surface, du corps disparaît la couleur, qui était dans le corps par la surface. Or, après la séparation de l'âme par la mort, l'union du Verbe est demeurée encore ; comme il sera montré plus loin (q. 50, art. 2). Donc le Verbe n'est pas joint à la chair par l'entremise de l'âme ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, dans sa lettre *à Volusien* (ch. 11) : *La grandeur elle-même de la vertu divine s'est unie l'âme raisonnable, et, par elle, le corps humain, et l'homme tout entier pour le changer en mieux* » — C'est peut-être en raison de ce texte de saint Augustin et pour l'expliquer que saint Thomas a institué le présent article et toute la question actuelle.

Au corps de l'article, le saint Docteur observe que « le milieu se dit par rapport au commencement et à la fin. Il suit de là que comme le commencement et la fin disent un ordre ; de même aussi le milieu. D'autre part, il est une double sorte d'ordre : l'ordre de temps ; et l'ordre de nature. Selon l'ordre de temps, il n'y a pas à parler de milieu ou d'intermédiaire dans le mystère de l'Incarnation ; parce que le Verbe de Dieu s'est uni en même temps la nature humaine tout entière ; comme il sera montré plus loin (art. 3, 4). Quant à l'ordre de nature,

c'est d'une double manière qu'on peut l'observer entre plusieurs choses : ou selon le degré de dignité, auquel sens nous disons que les anges sont au milieu ou les intermédiaires entre Dieu et l'homme; ou selon la raison de causalité, comme nous disons qu'il y a une cause intermédiaire ou de milieu entre la première cause et le dernier effet. Ce second ordre est en quelque sorte la suite du premier; car, selon que le dit saint Denys, au chapitre XIII de *la Hiérachie céleste*, Dieu, par les substances qui sont plus près de Lui agit sur ce qui est plus éloigné. Si donc nous considérons le degré de la dignité, l'âme se trouve au milieu entre Dieu et la chair. Et, de ce chef, on peut dire que le Fils de Dieu s'est uni la chair par l'entremise de l'âme. Et selon l'ordre de causalité, l'âme est, d'une certaine manière, la cause que la chair soit unie au Fils de Dieu. La chair, en effet, n'était apte à être assumée que par l'ordre qu'elle a à l'âme raisonnable, selon laquelle elle a d'être une chair humaine; car, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 4, art. I), la nature humaine était apte à être assumée, de préférence à toute autre nature ».

L'*ad primum* va nous donner une réponse du plus haut intérêt et qui éclaire du jour le plus vif la grande doctrine de la création ou de la conservation et du gouvernement des choses par Dieu. « Nous pouvons considérer une double sorte d'ordre entre la créature et Dieu. L'un, selon que les créatures sont causées par Dieu et dépendent de Lui comme du principe de leur être. A ce titre, en raison de l'infinité de sa vertu, Dieu atteint immédiatement chaque chose, la causant et la conservant. C'est à cela que se rattache le fait que Dieu est immédiatement en toutes choses par son essence, par sa puissance, par sa présence. L'autre ordre est selon que les choses sont ramenées à Dieu comme à leur fin. Et, de ce chef, il y a un milieu entre la créature et Dieu; car les créatures inférieures sont ramenées à Dieu par les supérieures, comme le dit saint Denys, au livre de *la Hiérarchie céleste* (ch. IV). C'est à cet ordre qu'appartient l'assomption de la nature humaine par le Verbe de Dieu, qui est le terme de l'assomption. Et c'est pourquoi Il s'unit à la chair par l'âme ».

L'*ad secundum* formule aussi une réponse d'un grand intérêt. « Si l'hypostase du Verbe de Dieu était constituée purement et simplement par la nature humaine, il s'ensuivrait », en effet, comme le voulait l'objection, « que le corps en serait plus rapproché, étant la matière, qui a raison de principe d'individuation ; comme l'âme, qui est la forme spécifique, est plus près de la nature humaine. Mais parce que l'hypostase » du Verbe « est antérieure et plus haute que la nature humaine, ce qui, dans la nature humaine, est plus élevé, se trouve d'autant plus rapproché de cette hypostase. Et voilà pourquoi l'âme est plus près du Verbe de Dieu que le corps ».

L'*ad tertium* répond que « rien n'empêche qu'une chose soit cause d'une autre quant à l'aptitude et à la congruité, et que cette autre demeure quand la première est enlevée ; car, bien qu'une chose dépende d'une autre dans son devenir, il se peut qu'elle n'en dépende plus après qu'elle est fixée dans l'être. C'est ainsi que si l'amitié se crée entre plusieurs par l'entremise d'un autre, elle peut demeurer même après que celui-ci se retire. De même », ajoute saint Thomas, dans une remarque aussi profonde qu'elle est délicate, « si une personne est prise en mariage pour sa beauté, qui rend la femme particulièrement apte à l'union conjugale, toutefois, quand la beauté disparaît, l'union conjugale demeure. Et, pareillement », bien que ce soit l'âme qui a été la raison, pour la chair, de son aptitude à être prise par le Verbe de Dieu, « l'union du Verbe de Dieu à la chair demeura même durant le temps où l'âme fut séparée de la chair ».

C'est donc en raison de l'âme que la chair a été prise par le Verbe de Dieu. — Mais l'âme elle-même, devons-nous dire qu'elle a été prise, en raison de l'esprit ou de l'intelligence? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si le Fils de Dieu a pris l'âme par l'entremise de l'esprit?

Trois objections veulent prouver que « le Fils de Dieu n'a point pris l'âme par l'entremise de l'esprit ». — La première arguë de ce qu' « une même chose ne joue pas le rôle de milieu entre elle-même et une autre chose. Or, l'esprit, ou l'intelligence, n'est pas autre chose, quant à l'essence, que l'âme elle-même; comme il a été vu dans la Première Partie (q. 77, art. 1, *ad 1um*). Donc le Fils de Dieu n'a point pris l'âme par l'entremise de l'esprit ou de l'intelligence ». — La seconde objection déclare que « ce qui a servi d'intermédiaire dans l'assomption paraît être plus apte à cette assomption. Or, l'esprit, ou l'intelligence n'est pas chose plus apte à être assumée que l'âme; et on le voit par ceci que les esprits angéliques ne sont pas aptes à l'assomption, comme il a été dit plus haut (q. 4, art. 1). Donc il semble que le Fils de Dieu n'a point pris l'âme par l'entremise de l'esprit ». — La troisième objection dit que « le dernier est pris par le premier par l'entremise de ce qui vient avant. Or, l'âme désigne l'essence elle-même, qui vient naturellement avant sa puissance, qui est l'esprit. Donc il semble que le Fils de Dieu n'a point pris l'âme par l'entremise de l'esprit ou de l'intelligence ».

L'argument *sed contra* est encore un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *du Combat chrétien* (ch. XVIII) : *L'invisible et immuable Vérité a pris, par l'esprit, l'âme; et, par l'âme, le corps* ». — Nous voyons, par ce nouveau texte, combien la doctrine que saint Thomas explique et met en si vive lumière dans la question présente, était déjà nette dans la pensée de saint Augustin, et quelle importance elle avait à ses yeux, puisqu'il y revenait ainsi dans ses divers écrits.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle la doctrine de l'article précédent. « Comme il a été dit, si nous disons que le Fils de Dieu a pris la chair par l'entremise de l'âme, c'est en

raison de l'ordre de dignité et aussi en raison de l'aptitude par rapport au fait de l'assomption. Ces deux mêmes raisons se retrouvent, si nous comparons l'intelligence, ou l'esprit, aux autres parties de l'âme. L'âme, en effet, n'est apte à être assumée, au sens qui a été expliqué, que parce qu'elle est capable de Dieu, étant faite à son image : or, elle est cela en raison de l'intelligence, qui est appelée esprit, selon cette parole de l'Épître aux *Éphésiens*, ch. IV (v. 23) : *Renouvelez-vous dans l'esprit de votre intelligence.* Pareillement, aussi, l'intelligence, parmi les autres parties de l'âme, est plus élevée et plus digne et plus semblable à Dieu. Et voilà pourquoi saint Jean Damascène dit, au livre III (*de la Foi Orthodoxe*, ch. VI), *le Verbe de Dieu s'est uni à la chair par l'entremise de l'intelligence : l'intelligence, en effet, est ce qu'il y a de plus pur dans l'âme; et Dieu Lui-même est intelligence* ».

L'*ad primum* déclare que « si l'intelligence ne se distingue point de l'âme selon l'essence », c'est-à-dire qu'elle n'a pas un être distinct de celui de l'essence de l'âme, étant en elle et par elle, « cependant elle se distingue des autres parties de l'âme, selon la raison de puissance. Et c'est à ce titre que la raison d'intermédiaire lui convient ».

L'*ad secundum* répond que « si l'esprit angélique est dit n'être point apte au fait d'être assumé, ce n'est pas en raison du manque de dignité; mais parce que sa chute est irréparable, chose qui ne peut pas se dire de l'esprit humain, comme on le voit par ce qui a été dit dans la Première Partie » (q. 64, art. 2).

L'*ad tertium* explique que « l'âme, entre laquelle et le Verbe de Dieu nous mettons au milieu l'intelligence, ne se prend pas pour l'essence de l'âme qui est commune à toutes les puissances, mais pour les puissances inférieures, qui sont communes à toute âme ». — Cette réponse apporte un nouveau jour soit à l'*ad primum*, soit au corps de l'article. Nous y voyons en quel sens doit se prendre le mot *âme*, quand nous opposons l'âme et l'esprit. En français, l'opposition, bien que réelle si l'on y prend soigneusement garde par l'analyse philosophique du mot, est moins apparente; car presque toujours l'âme et

l'esprit, dans le langage ordinaire, se prennent indifféremment l'un pour l'autre.

C'est par l'entremise de l'âme, que le Verbe de Dieu a pris le corps ; c'est par l'entremise de l'esprit, qu'Il a pris l'âme. Et nous entendons cela de l'ordre de nature, soit qu'on le considère au point de vue de la dignité, soit qu'on le considère au point de vue de l'aptitude ou de la causalité. — Mais, s'il s'agit de l'ordre de temps, pourrons-nous aussi parler d'un certain ordre, quant au fait de l'assomption, entre le corps et l'âme : l'âme n'aurait-elle pas été prise avant que le corps le fût ; le corps n'aurait-il pas été pris avant d'être uni à l'âme. — La première de ces deux questions va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'âme du Christ a été prise par le Verbe avant la chair ?

Trois objections veulent prouver que « l'âme du Christ a été prise par le Verbe avant la chair ». — La première s'appuie sur ce que le « Fils de Dieu a pris la chair par l'entremise de l'âme, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, l'on parvient au milieu avant de parvenir au terme. Donc le Fils de Dieu a pris l'âme avant le corps ». — La seconde objection dit que « l'âme du Christ l'emporte en dignité sur les anges ; selon cette parole du psaume (XCVI, v. 7) : *Adorez-Le, vous tous, ses anges !* Or, les anges ont été créés dès le commencement ; comme il a été vu dans la Première Partie (q. 46, art. 3). Donc, l'âme du Christ l'aura été aussi. D'autre part, elle n'a pas été créée avant d'être assumée. Saint Jean Damascène dit, en effet, au livre III (*de la Foi orthodoxe*, ch. XXVII), que *jamais ni l'âme ni le corps du Christ n'ont eu leur hypostase propre, en dehors de l'hypostase du Verbe.* Donc il semble que l'âme aura été prise avant la chair, qui a été conçue dans le sein de la Vierge ». — La troisième objection en appelle à ce qu'il est dit, en saint Jean, ch. I (v. 14) : *Nous l'avons vu, plein*

de grâce et de vérité ; et, après, il est ajouté : *De sa plénitude, nous avons tous reçu ;* c'est-à-dire tous les fidèles à quelque temps qu'ils appartiennent, comme l'explique saint Jean Chrysostome (Hom. XIV *sur S. Jean*). Or, ceci ne serait pas, si le Christ n'avait la plénitude de la grâce et de la vérité avant tous les saints qui furent depuis l'origine du monde ; car la cause n'est point postérieure à l'effet. Puis donc que la plénitude de la grâce et de la vérité fut dans l'âme du Christ en raison de l'union au Verbe, selon ce qui est dit au même endroit (v. 14) : *Nous avons vu sa gloire, comme la gloire du Fils unique, plein de grâce et de vérité,* il parait s'ensuivre que dès le commencement du monde l'âme du Christ a été prise par le Verbe de Dieu ». — On aura remarqué l'intérêt exceptionnel de ces objections. Elles nous font pressentir que cet article a été posé directement en vue de l'erreur d'Origène ; comme nous en aurons la preuve au début du corps de l'article.

L'argument *sed contra* est une parole très ferme de « saint Jean Damascène, au livre IV » (*de la Foi orthodoxe*, ch. VI), refusant de souscrire à la conclusion des objections, qu'il qualifie de conclusion mensongère. « *Il n'est pas vrai, comme quelques-uns en ont menti, que l'intelligence ait été unie au Verbe de Dieu avant l'Incarnation qui s'est faite de la Vierge, et que le Christ ait existé dès lors* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle qu' « Origène a soutenu que toutes les âmes avaient été créées dès le début ; et il plaça aussi parmi elles l'âme du Christ (Periarchon, liv. I, ch. VII, VIII ; liv. II, ch. VI). — Mais, reprend le saint Docteur, cela ne convient pas ; savoir si l'on affirme que cette âme a été créée dès lors, mais non unie tout de suite au Verbe ; car il s'ensuivrait que cette âme aurait eu à un moment sa propre subsistence, sans le Verbe ; et, dès lors, quand elle aurait été assumée par le Verbe, ou bien l'union ne se serait point faite selon la subsistence, ou la subsistence préexistante de l'âme aurait été détruite. Pareillement, cela ne convient pas non plus si l'on dit que cette âme a été unie dès le commencement au Verbe, et incarnée plus tard, dans le sein de la Vierge. Car, dès lors, l'âme du Christ ne semblerait plus être de même nature que

les nôtres, qui sont créées en même temps qu'elles sont infusées au corps. Aussi bien saint Léon, pape, dit, dans la lettre *à Julien* (ch. III), que *la chair du Christ n'était pas d'une autre nature que la nôtre ; et que l'âme ne lui a pas été insufflée par un autre principe que pour les autres hommes* ».

L'*ad primum* répond que « comme il a été dit plus haut (art. I), l'âme du Christ est dite être un milieu dans l'union de la chair au Verbe selon l'ordre de nature. Mais il ne s'ensuit pas qu'il faille qu'elle soit un milieu ou un intermédiaire dans l'ordre du temps ».

L'*ad secundum* déclare que « comme le dit le pape saint Léon, dans la même lettre », citée tout à l'heure, au corps de l'article (ch. III), « l'âme du Christ *excelle* » et l'emporte sur nos âmes, « *non par la diversité de la nature, mais par la sublimité de la vertu.* Elle est, en effet, de même nature que nos âmes ; mais elle l'emporte, même sur les anges, selon *la plénitude de la grâce et de la vérité* (saint Jean, ch. I, v. 14). Or, le mode de l'Incarnation correspond à l'âme selon la propriété de sa nature » ; c'est, en effet, une âme humaine, qui a été prise : « et il suit de là, pour elle, étant la forme du corps, qu'elle a dû être créée en même temps qu'elle était infusée au corps et qu'elle lui était unie ; — chose qui ne convient pas aux anges, parce qu'ils sont des substances entièrement en dehors de tout corps ».

L'*ad tertium* fait observer que « de la plénitude du Christ tous les hommes reçoivent selon la foi qu'ils ont en Lui. Il est dit, en effet, *aux Romains*, ch. III (v. 22), que la justice de Dieu est par la foi de Jésus-Christ en tous ceux et sur tous ceux qui croient en Lui. Or, de même que nous, nous croyons en Lui comme déjà incarné, ainsi les anciens crurent en Lui comme devant naître : *car nous croyons, ayant le même Esprit*, comme il est dit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 13). D'autre part, la foi au Christ a la vertu de justifier en raison du conseil de la grâce de Dieu ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. IV (v. 5) : *Celui qui n'a pas les œuvres de la Loi, mais qui croit en Celui qui justifie l'impie, a sa foi qui lui est imputée à justice selon le conseil de la grâce de*

Dieu. Il suit de là, parce que ce conseil est éternel, que rien n'empêche que quelques-uns aient été justifiés par la foi de Jésus-Christ, avant que son âme fût pleine de grâce et de vérité ». Ceux-là ont été justifiés par les mérites de Jésus-Christ, mais non par son action physique en tant qu'homme agissant comme instrument de la vertu divine dans la justification du pécheur.

L'âme du Christ n'a donc pas préexisté à l'union hypostatique de la chair avec le Verbe de Dieu. — Mais si elle n'a pas précédé, ne peut-on pas et ne doit-on pas dire qu'elle a suivi? — C'est ce que nous allons examiner dans un nouvel article.

Article IV.

Si la chair du Christ a été prise par le Verbe avant d'être unie à l'âme?

Trois objections veulent prouver que « la chair du Christ a été prise par le Verbe de Dieu avant d'être unie à l'âme ». — La première apporte un texte de « saint Augustin » (ou plutôt de saint Fulgence), « dans le livre *de la Foi, à Pierre* (ch. XVIII) », où il est « dit : *Tiens fermement et ne mets aucunement en doute, que la chair du Christ n'a pas été conçue sans la divinité, dans le sein de la Vierge, avant d'être prise par le Verbe*. Or, il semble que la chair du Christ a été conçue avant d'être unie à l'âme raisonnable ; parce que la disposition matérielle vient avant la forme dernière, dans la voie de la génération. Donc la chair du Christ a été prise avant d'être unie à l'âme ». — La seconde objection dit que « comme l'âme est une partie de la nature humaine, de même aussi le corps. Or, l'âme humaine n'a pas eu un autre principe de son être, dans le Christ, que dans les autres hommes ; comme on le voit par le texte de saint Léon, cité plus haut (art. précéd.). Il semble donc que le corps du Christ, non plus, n'aura pas eu un autre principe de son être, que notre corps à nous. D'autre

part, pour nous, la chair est conçue avant que vienne l'âme raisonnable. Il en aura donc été de même pour le Christ. Et, par suite, la chair a été prise par le Verbe avant d'être unie à l'âme ». — La troisième objection fait observer que « comme il est dit, dans le livre des *Causes* (prop. I), *la cause première a plus d'influence sur l'effet et lui est plus unie que la cause seconde.* Or, l'âme du Christ se compare au Verbe, comme la cause seconde à la cause première. Donc le Verbe est uni à la chair avant que l'âme le soit ».

L'argument *sed contra* cite le texte de « saint Jean Damascène », au livre III (*de la Foi orthodoxe*, ch. II) », où il est « dit : *C'est en même temps que la chair a été la chair du Verbe de Dieu et qu'elle a été animée d'une âme raisonnable et intellectuelle.* Donc l'union du Verbe à la chair n'a point précédé l'union à l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la chair humaine est apte à être prise par le Verbe de Dieu selon l'ordre qu'elle a à l'âme raisonnable comme à sa propre forme. Or, elle n'a point cet ordre, avant que l'âme raisonnable lui soit unie; car en même temps qu'une matière devient la matière propre d'une forme, elle reçoit cette forme; et de là vient que le mouvement d'altération », par lequel la matière est préparée, « se termine au même instant où est introduite la forme substantielle. Par conséquent, la chair n'a pas dû être assumée avant d'être une chair humaine, ce qui a été fait par la venue de l'âme raisonnable. De même donc que l'âme n'a pas été prise avant la chair, parce qu'il est contre la nature de l'âme qu'elle soit avant d'être unie au corps; pareillement, la chair n'a pas dû être prise avant l'âme, parce qu'elle n'est pas chair humaine avant d'avoir l'âme raisonnable ».

L'*ad primum* dit que « la chair humaine reçoit son être par l'âme. Il s'ensuit qu'avant que l'âme soit venue, elle n'est pas une chair humaine; mais elle peut être une disposition à la chair humaine. Toutefois, dans la conception du Christ, l'Esprit-Saint, qui est un agent à la vertu infinie, en même temps disposa la matière et l'amena à son état parfait ». Nous verrons plus tard, quand nous traiterons de la conception au

Christ (q. 33), que tout ce qui constitue le mystère de l'Incarnation a été réalisé instantanément par l'action toute-puissante de l'Esprit-Saint au jour de l'Annonciation.

L'*ad secundum* fait observer que « la forme donne, d'une façon actuelle, l'espèce ; tandis que la matière, autant qu'il est en elle, est en puissance par rapport à l'espèce. Il suit de là qu'il serait contre la raison de la forme, qu'elle préexistât à la nature de l'espèce, laquelle espèce est constituée par le fait de l'union de la forme à la matière ; mais il n'est point contre la nature de la matière, qu'elle préexiste à la forme. Par conséquent, la dissemblance qui existe entre notre origine et l'origine du Christ, selon que notre chair est conçue avant d'être animée, tandis que la chair du Christ ne l'a pas été, se prend selon ce qui précède la constitution de la nature; comme aussi le fait que nous sommes conçus par l'action de l'homme », tandis que le Christ ne l'a pas été. « La différence, au contraire, qui existerait quant à l'origine de l'âme, amènerait une diversité de nature ». Il n'y a donc pas à s'arrêter à la parité que voulait faire l'objection.

L'*ad tertium* formule une réponse très intéressante. Saint Thomas y accorde que « le Verbe est conçu uni à la chair avant que l'âme le soit, à la manière commune dont Il est dans les autres créatures par l'essence, la puissance et la présence; à entendre cela, non d'une priorité de temps, mais de nature. La chair, en effet, est conçue comme un certain être, ce qu'elle tient du Verbe, avant d'être conçue comme animée, ce qu'elle tient de l'âme. Mais, pour l'union personnelle, il faut que dans l'ordre de l'intelligence, la chair soit unie à l'âme avant d'être unie au Verbe : parce que son union à l'âme lui donne de pouvoir être unie au Verbe dans sa Personne; alors surtout que la personne ne se trouve que dans la nature raisonnable » : et donc il fallait que la nature humaine fût constituée comme telle pour être apte à recevoir la personnalité divine.

Nous avons considéré, tant au point de vue du temps qu'au point de vue de la dignité ou de la causalité, l'ordre des diver-

ses parties de la nature humaine entre elles, par rapport au fait de l'assomption. — Il nous faut maintenant considérer ce même ordre entre les diverses parties de la nature humaine et la nature totale qui en résulte. Nous l'allons faire à l'article suivant.

Article V.

Si le Fils de Dieu a pris toute la nature humaine par l'entremise de ses parties.

Trois objections veulent prouver que « le Fils de Dieu a pris toute la nature humaine par l'entremise de ses parties ». — La première en appelle à ce que « saint Augustin dit, au livre *du Combat chrétien* (ch. XVIII), que *l'invisible et immuable Vérité a pris l'âme par l'esprit, le corps par l'âme, et, par là, tout l'homme.* Or, l'esprit, l'âme et le corps sont les parties de tout l'homme. Donc le Fils de Dieu a pris tout l'homme par l'entremise de ses parties ». — La seconde objection fait observer que le Fils de Dieu a pris la chair par l'entremise de l'âme, parce que l'âme est plus semblable à Dieu que le corps, Or, de même, les parties de la nature humaine, parce qu'elles sont plus simples que le tout, paraissent être plus semblables à Dieu, qui est tout ce qu'il y a de plus simple. Donc le Fils de Dieu a pris le tout par l'entremise des parties ». — La troisième objection déclare que « le tout résulte de l'union des parties. Or, l'union est conçue comme le terme de l'assomption; les parties, au contraire, sont préconçues à l'assomption. Donc le Fils de Dieu a pris le tout par l'entremise des parties ».

L'argument *sed contra* cite encore un texte de « saint Jean Damascène », qui » dit, au livre III (*de la Foi Orthodoxe*, ch. XVI), *Dans le Seigneur Jésus-Christ nous ne regardons point les parties des parties, mais ce qui s'unit immédiatement, c'est-à-dire la divinité et l'humanité.* Or, l'humanité est un certain tout qui se compose de l'âme et du corps, comme de ses parties. Donc le Fils de Dieu a pris les parties « par l'entremise du tout ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule maintenant cette déclaration très nette, que « lorsqu'il est parlé de milieu ou d'intermédiaire, dans l'assomption de l'Incarnation, il ne s'agit point de l'ordre du temps. Il a été montré, en effet (art. 3, 4), qu'en même temps l'âme et le corps ont été unis ensemble pour constituer la nature humaine dans le Verbe. Ce qu'on désigne, c'est l'ordre de nature. Et cela veut dire que par ce qui vient d'abord, dans l'ordre de nature, est pris ce qui vient après » dans ce même ordre. « D'autre part, c'est d'une double manière, qu'une chose vient avant dans l'ordre de nature : ou du côté de l'agent; ou du côté de la matière : car ce sont ces deux genres de causes qui préexistent à la chose. Du côté de l'agent, est purement et simplement premier ce qui tombe d'abord dans son intention ; mais, à un certain titre, est premier ce par où commence son opération : et cela, parce que l'intention vient avant l'opération », puisque c'est elle qui la cause. « Du côté de la matière, est premier ce qui existe d'abord dans la transmutation de la matière ». Cela dit, nous devons prendre garde que « dans l'Incarnation il faut surtout considérer l'ordre qui est du côté de l'agent; parce que, comme le dit saint Augustin, dans la lettre *à Volusien* (ch. 11), *en ces sortes de choses, toute la raison de ce qui est fait est la puissance de Celui qui le fait*. D'autre part, il est manifeste que selon l'intention de celui qui agit, le complet vient avant l'incomplet, et, par conséquent, le tout avant les parties. C'est pourquoi il faut dire que le Verbe de Dieu a pris les parties de la nature humaine par l'entremise du tout. De même, en effet, qu'Il a pris le corps, en raison de l'ordre qu'il a à l'âme raisonnable; de même Il a pris le corps et l'âme, en raison de l'ordre qu'ils ont à la nature humaine ». Et cela veut dire que le Verbe de Dieu ne s'est proposé de prendre le corps et l'âme, dans son Incarnation, que parce qu'Il se proposait de prendre une nature humaine véritable, qui se compose précisément d'un corps et d'une âme.

L'*ad primum* répond que « de ces paroles », que citait l'objection, « on ne peut tirer rien autre sinon que le Verbe, en prenant les parties de la nature humaine, a pris toute la na-

ture humaine. Et ainsi l'assomption des parties précède, dans la voie de l'opération, selon la conception de l'esprit, non du point de vue du temps. Mais l'assomption de la nature précède dans la voie de l'opération : ce qui constitue la priorité pure et simple, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* déclare que « Dieu est simple en telle sorte qu'il est ainsi tout ce qu'il y a de plus parfait » ou de plus achevé et de plus complet. « Et, à ce titre, le tout est plus semblable à Dieu que les parties, pour autant qu'il est plus parfait », ou plus complet et plus achevé.

L'*ad tertium* dit que « l'union personnelle est ce à quoi se termine l'assomption ; mais non l'union de la nature, qui résulte de la conjonction des parties » : il ne s'ensuit donc pas que ces parties aient dû être les premières dans l'intention du Verbe voulant aboutir à l'assomption de la nature humaine constituée par ces parties.

Un dernier point nous reste à examiner, dans cette question de l'ordre de l'assomption. C'est celui du rapport qu'il peut y avoir entre la grâce et l'assomption de la nature humaine. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si le Fils de Dieu a pris la nature humaine par l'entremise de la grâce?

Trois objections veulent prouver que « le Fils de Dieu a pris la nature humaine par l'entremise de la grâce ». — La première arguë de ce que « par la grâce, nous sommes unis à Dieu. Or, la nature humaine dans le Christ a été le plus unie à Dieu. Donc cette union a été faite par la grâce ». — La seconde objection dit que « comme le corps vit par l'âme, qui est sa perfection, ainsi l'âme vit par la grâce. Or, la nature humaine est rendue apte à l'assomption par l'âme. Donc le Fils de Dieu a pris l'âme par l'entremise de la grâce ».

— La troisième objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre XV *de la Trinité* (ch. XI), que le Verbe incarné est comme notre verbe dans » la parole extérieure ou dans « la voix. Or, notre verbe s'unit à la voix par l'entremise de l'esprit » ou du souffle. « Donc le Verbe de Dieu s'unit à la chair par l'entremise de l'Esprit-Saint; et, par suite, de la grâce, qui est attribuée à l'Esprit-Saint, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 4) : *Il y a diversité de grâces distribuées, mais l'Esprit est le même* ».

L'argument *sed contra* oppose que « la grâce est un certain accident dans l'âme; comme il a été vu dans la *Seconde Partie* (*1ª-2ªe*, q. 110, art. 2, *ad* 2*um*). Or, l'union du Verbe à la nature humaine est faite selon la subsistence, et non selon l'accident, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 2, art. 6). Donc la nature humaine n'a pas été assumée par l'entremise de la grâce ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans le Christ, on pose la grâce d'union et la grâce habituelle. Donc, conclut-il, la grâce ne peut pas être conçue comme milieu » ou moyen et entremise « dans l'assomption de la nature humaine, soit que nous parlions de la grâce d'union, soit de la grâce habituelle. La grâce d'union, en effet, est l'être même personnel qui est donné gratuitement par Dieu à la nature humaine dans la Personne du Verbe », et qui fait que la nature humaine a comme être personnel, l'être personnel même qui est celui du Verbe de Dieu : « Or ceci est le terme de l'assomption », non son milieu ou une entremise quelconque. « Quant à la grâce habituelle, appartenant à la sainteté spéciale de cet homme » qui est le Verbe fait chair, « elle est un certain effet qui suit l'union; selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 14) : *Nous avons vu sa gloire, comme celle du Fils unique venu du Père, plein de grâce et de vérité :* par où il est donné à entendre que c'est par cela même que cet homme est le Fils unique du Père, ce qu'Il a par la grâce d'union, qu'Il a la plénitude de la grâce et de la vérité ». Et puisque cette plénitude de grâce est un effet de l'union, il s'ensuit qu'elle ne peut pas en être le milieu ou le moyen. —

« Que si on entend, par la grâce, la volonté même de Dieu faisant ou donnant quelque chose gratuitement, alors l'union a été faite par la grâce, non comme par un milieu ou une entremise, mais comme par la cause efficiente ».

L'*ad primum* explique que « notre union à Dieu est par l'opération, en tant que nous le connaissons, et que nous l'aimons. Et voilà pourquoi une telle union est par la grâce habituelle, en tant que l'opération parfaite », comme est notre opération dans l'ordre surnaturel, « procède de l'habitus », qui est le principe d'une telle opération. « Mais l'union de la nature humaine au Verbe est selon l'être personnel, lequel ne dépend pas de quelque habitus, mais immédiatement de la nature elle-même » : l'être personnel affecte directement la nature, et n'est pas comme l'être de l'opération, qui est chose accidentelle, affectant une faculté par l'entremise de l'habitus.

L'*ad secundum* répond que « l'âme est la perfection substantielle du corps; tandis que la grâce est la perfection accidentelle de l'âme. Il suit de là que la grâce ne peut pas ordonner l'âme à l'union personnelle, qui n'est pas accidentelle, comme à l'âme est ordonné le corps ».

L'*ad tertium* fait observer que « notre verbe s'unit à la voix par l'entremise de l'esprit » ou du souffle, « non comme par un intermédiaire formel, mais comme par un intermédiaire moteur; car du verbe conçu intérieurement procède le souffle duquel est formée la voix », comme du principe actif qui cause cette voix ou la parole extérieure. « Et, pareillement, du Verbe éternel procède l'Esprit-Saint, qui a formé le corps du Christ, comme nous le verrons plus loin (q. 32, art. 1). Mais il ne suit pas de là que la grâce de l'Esprit-Saint soit le milieu ou l'intermédiaire formel dans l'union dont il s'agit ».

C'est directement et immédiatement qu'a été faite l'union de la nature humaine et de toutes ses parties à la Personne du Fils de Dieu, sans qu'il y ait aucune réalité d'ordre créé, non pas même d'ordre gratuit, qui s'interpose entre cette nature humaine et ses parties et la Personne du Fils de Dieu, précisé-

sément parce que cette union a pour terme l'être même de la Personne du Fils de Dieu communiqué à cette nature humaine et à toutes ses parties. Cette union, à la Personne du Fils de Dieu, de la nature humaine individuée et de toutes les parties qui la constituent dans son essence et dans son intégrité, a été faite simultanément sans qu'aucun ordre de temps se soit interposé; mais elle a été faite cependant dans un certain ordre : en ce sens que le Fils de Dieu a pris le corps et toutes ses parties en raison de l'âme; l'âme, quant à ses autres puissances, en raison de l'esprit; et le corps, l'âme et l'esprit, en raison de la nature humaine, que tout cela constitue dans son essence et dans son intégrité.

Nous avions à considérer d'abord ce qui avait été pris directement par le Verbe de Dieu, du côté de la nature humaine. Et nous avons vu que c'était cette nature humaine, telle qu'elle est en chacun de nous, avec ses mêmes parties essentielles ou intégrantes, dans l'ordre qui a été marqué. — « Nous devons considérer maintenant ce qui a été pris par le Verbe de Dieu », non pas en raison de soi, mais indirectement et en raison de la nature humaine, ou « conjointement » à cette nature et « dans cette nature humaine. Ce seront : d'abord, les choses qui ont trait à la perfection; puis, les choses qui ont trait au manque ou au défaut et à l'imperfection ». L'étude des premières comprendra de la question 7 à la question 13; l'étude des secondes, la question 14 et la question 15. — « Au sujet des premières, nous aurons à considérer trois choses : la grâce du Christ (q. 7 et 8); sa science (q. 9-12); sa puissance (q. 13). — La grâce du Christ se considérera sous un double jour : il s'agira de sa grâce, selon qu'Il est un homme particulier; et de sa grâce, selon qu'il est la tête ou le chef de l'Église. Car, pour ce qui est de la grâce d'union, nous en avons déjà parlé » (dans les questions précédentes, notamment dans la question 2). — L'étude de la première grâce va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION VII

LA GRACE DU CHRIST SELON QU'IL EST UN HOMME PARTICULIER

Cette question comprend treize articles :

1° Si dans l'âme du Christ se trouve quelque grâce habituelle?
2° Si dans le Christ furent les vertus?
3° Si en Lui fut la foi?
4° Si en Lui fut l'espérance?
5° Si dans le Christ furent les dons?
6° Si dans le Christ fut le don de crainte?
7° Si dans le Christ furent les grâces gratuitement données?
8° Si dans le Christ fut la prophétie?
9° Si en Lui fut la plénitude de la grâce?
10° Si une telle plénitude est propre au Christ?
11° Si la grâce du Christ est infinie?
12° Si elle a pu augmenter?
13° Dans quels rapports se trouve cette grâce à l'endroit de l'union?

De ces treize articles, les huit premiers traitent de la nature de la grâce dans le Christ; les quatre autres, de sa plénitude (9-12); enfin, le 13e, de ses rapports avec l'union hypostatique. — D'abord, de sa nature. Il ne s'agit ici évidemment que de la grâce habituelle et de ce qui s'y rattache. Or, il y a deux grandes sortes de grâces par mode d'habitus : la grâce sanctifiante, qui est ordonnée au bien du sujet; et les grâces gratuitement données, qui regardent le bien des autres. Ces dernières sont étudiées à l'article 7 et à l'article 8. Les six premiers articles traitent de la grâce sanctifiante et de ce qui s'y rattache : ce sont, d'abord, les vertus; et puis, les dons. Les dons sont étudiés à l'article 5 et à l'article 6; les vertus, aux articles 2, 3 et 4. L'article premier est consacré à la grâce sanctifiante ou habituelle proprement dite. Il est aisé de voir que cette question va nous donner une magnifique vue d'ensem-

ble sur tout ce qui appartient au domaine de la grâce, considéré dans ses rapports avec l'âme humaine dans le Christ. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si dans l'âme prise par le Verbe a été la grâce habituelle?

Trois objections veulent prouver que « dans l'âme prise par le Verbe n'a pas été la grâce habituelle ». — La première arguë de ce que « la grâce est une certaine participation de la divinité dans la créature raisonnable; selon cette parole de la deuxième épître de saint Pierre, ch. I (v. 4) : *Par Lui, Il nous a donné des promesses grandes et précieuses, faisant que nous soyons participants de la nature divine.* Or, le Christ est Dieu, non point par participation, mais selon la vérité. Donc en Lui ne fut pas la grâce habituelle ». — La seconde objection dit que « la grâce est nécessaire à l'homme afin que par elle il agisse bien, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 10) : *J'ai travaillé plus que les autres : non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi ;* et, aussi, afin que l'homme obtienne la vie éternelle, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 23) : *La grâce de Dieu est la vie éternelle.* Or, au Christ, par cela seul qu'Il était le Fils de Dieu par nature, était dû l'héritage de la vie éternelle. Par cela aussi qu'Il était le Verbe par qui *toutes choses ont été faites* (S. Jean, ch. I v. 3), Il avait la faculté de bien faire toutes choses. Donc, Il n'avait pas besoin d'autre grâce, selon sa nature humaine, si ce n'est de l'union au Verbe ». — La troisième objection fait observer que « ce qui agit par mode d'instrument n'a pas besoin d'habitus pour ses opérations, mais l'habitus se trouve dans l'agent principal. Or, la nature humaine, dans le Christ, fut comme *l'instrument de la divinité*, ainsi que le dit saint Jean Damascène, au livre III (*de la Foi Orthodoxe*, ch. XV). Donc dans le Christ il n'a pas dû se trouver quelque grâce habituelle ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, dans Isaïe, ch. XI (v. 2) : *L'Esprit du Seigneur se reposera sur Lui;* et l'Esprit du Seigneur est dit être dans l'homme par la grâce habituelle, ainsi qu'il a été marqué dans la Première Partie (q. 43, art. 3). Donc dans le Christ s'est trouvée la grâce habituelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il faut mettre dans le Christ la grâce habituelle, pour trois raisons. — D'abord, à cause de l'union de cette âme au Verbe de Dieu. C'est qu'en effet, plus un sujet qui reçoit approche de la cause qui influe, plus il participe de son influence. Or, l'influence de la grâce vient de Dieu ; selon la parole du psaume (LXXXIII, v. 12). Il s'ensuit qu'il était convenable au plus haut point que cette âme reçût l'influence de la divine grâce. — Secondement, en raison de la noblesse de cette âme, dont il fallait que les opérations atteignent Dieu le plus près possible par la connaissance et par l'amour. Et c'est par la grâce que la nature humaine y doit être élevée. — Troisièmement, à cause du rapport du Christ au genre humain. Le Christ, en effet, en tant qu'homme, est *le médiateur de Dieu et des hommes*, comme il est dit dans l'Épître *à Timothée*, ch. II (v. 5). Et c'est pourquoi il fallait qu'Il eût la grâce qui rejaillirait même sur les autres, selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 16) : *De sa plénitude nous avons tous reçu, grâce pour grâce* ».

L'*ad primum* fait observer que « le Christ est vrai Dieu selon la Personne et la nature divine. Mais, parce que, avec l'unité de la Personne, demeure la distinction des natures, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 2, art. 1, 2), l'âme du Christ n'est point divine par son essence » ; elle reste d'ordre humain. « Et voilà pourquoi il fallait qu'elle fût faite divine par participation, ce qui se fait par la grâce ».

L'*ad secundum* répond qu « au Christ, selon qu'Il est le Fils de Dieu par nature est dû l'héritage éternel, qui est la béatitude même incréée par l'acte incréé de la connaissance et de l'amour de Dieu, celui-là même dont le Père se connaît et s'aime Lui-même. Et de cet acte, l'âme n'en était point capable, à cause de la différence de nature. Il fallait donc qu'elle

atteigne Dieu par l'acte de fruition créé : lequel ne peut être que par la grâce. — Pareillement aussi, le Christ, en tant qu'Il est le Verbe de Dieu, avait la faculté de bien opérer toutes choses de l'opération divine. Mais parce que, outre l'opération divine, il faut mettre aussi l'opération humaine, comme on le verra plus loin (q. 19, art. 1), il fallut qu'il y eût, en Lui, la grâce habituelle, par laquelle cette opération serait parfaite en Lui ».

L'*ad tertium* dit que « l'humanité du Christ est l'instrument de la divinité, non comme un instrument inanimé qui n'agit en aucune manière mais seulement est *agi*; mais comme un instrument animé de l'âme raisonnable, qui est *agi* de telle sorte qu'en même temps il agit. Et voilà pourquoi, afin que l'action fût ce qu'elle devait être, il fallut qu'Il eût la grâce habituelle ».

Rien de plus net et de plus satisfaisant pour la raison théologique, qu'une telle doctrine. Il ne se pouvait pas que l'âme humaine du Christ ne fût perfectionnée, dans son essence même d'âme humaine, et élevée, comme telle, selon qu'il était possible, jusqu'à Dieu dont elle avait l'être même personnel. Or, c'est par la grâce habituelle ou sanctifiante que cette élévation se fait. Donc il est trop manifeste que l'âme humaine du Christ a dû avoir cette grâce. — Mais de la grâce habituelle découlent les vertus. Faut-il, puisque nous mettons la grâce habituelle dans le Christ, que nous y mettions aussi les vertus, et toutes les vertus, même celles que nous nommons la foi et l'espérance? — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si dans le Christ furent les vertus?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ ne furent point les vertus ». — La première s'appuie sur ce que « le Christ avait l'abondance de la grâce. Or, la grâce suffit

pour bien agir en toutes choses; selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 9) : *Ma grâce te suffit.* Donc dans le Christ ne furent point les vertus ». — La seconde objection fait remarquer que « d'après Aristote, au livre VII de l'*Éthique* (ch. I, n. 1, 2; de S. Th., leç. 1), la vertu se divise contre *un certain habitus ou état héroïque ou divin*, qui est attribué aux hommes divins (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 61, art. 5). Or, d'être un homme divin convient souverainement au Christ. Donc le Christ n'eut point les vertus, mais quelque chose de plus haut que la vertu ». — La troisième objection rappelle que « comme il a été dit dans la *Seconde Partie* (*1ª-2ªᵉ*, q. 65, art. 1, 2), toutes les vertus sont possédées en même temps. Or, pour le Christ il ne fut pas à propos qu'Il eût toutes les vertus en même temps, comme on le voit pour la libéralité et la magnificence dont l'acte porte sur les richesses que le Christ méprisa, selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. VIII (v. 20) : *Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête.* De même, la tempérance et la continence portent sur les convoitises mauvaises, qui ne furent pas dans le Christ. Donc le Christ n'eut pas les vertus ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « sur ce mot du psaume (I, v. 2), *mais sa volonté est dans la loi du Seigneur*, la glose dit : *Là le Christ est montré plein de tout bien.* Or, la vertu est *une bonne qualité de l'esprit* (d'après le Maître des *Sentences*, liv. II, dist. XXVII). Donc le Christ fut plein de toute vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme il a été vu dans la *Seconde Partie* (*1ª-2ªᵉ*, q. 110, art. 4), de même que la grâce regarde l'essence de l'âme, ainsi les vertus regardent sa puissance. Il faut donc que comme les puissances de l'âme dérivent de son essence, pareillement que les vertus soient de certaines dérivations de la grâce. D'autre part, plus un principe est parfait, plus il imprime avec force ses effets. Il suit de là que la grâce du Christ ayant été souverainement parfaite, il a fallu que d'elle procèdent les vertus à l'effet de parfaire toutes les puissances de l'âme, quant à tous les actes de l'âme. Et, par suite, le Christ a eu toutes les vertus ».

L'*ad primum* donne une explication lumineuse du texte que

citait l'objection. Oui, « la grâce suffit à l'homme par rapport à toutes les choses qui l'ordonnent à la béatitude », puisque c'est en vue de la béatitude à conquérir que la grâce est accordée à l'homme. « Mais, parmi ces choses, il en est que la grâce effectue immédiatement par elle-même, comme de rendre agréable à Dieu, et autres choses de ce genre. Et il est d'autres choses qu'elle accomplit par l'entremise des vertus qui procèdent de la grâce ».

L'*ad secundum* explique que « cet habitus héroïque ou divin », dont parlait l'objection, « ne diffère pas de la vertu entendue au sens ordinaire, si ce n'est en raison de son mode plus parfait, en ce sens qu'un sujet est disposé au bien d'une certaine manière plus haute que ce qui convient communément à tous. Par cela donc il n'est pas montré que le Christ n'a pas eu les vertus, mais qu'Il les a eues au degré le plus parfait dépassant le mode commun. C'est ainsi que Plotin lui-même admettait un certain mode sublime des vertus, qu'il disait être *de l'âme purifiée* » (cf. Macrobe, *sur le Songe de Scipion*, liv. I, ch. VIII; — *1ª-2ªᵉ*, q. 61, art. 5).

L'*ad tertium* dit que « la libéralité et la magnificence sont louées à l'endroit des richesses pour autant que l'homme n'estime pas les richesses au point de vouloir les garder en laissant ce qu'il doit faire. Or, celui-là estime le moins les richesses, qui les méprise entièrement et les rejette pour l'amour de la perfection. Il suit de là qu'en cela même que le Christ a méprisé toutes les richesses, Il a montré en Lui le souverain degré de la libéralité et de la magnificence. D'ailleurs Il a aussi exercé l'acte de la libéralité, selon qu'il lui convenait, en faisant distribuer aux pauvres ce qui lui était donné; et c'est pourquoi, lorsque le Seigneur dit à Judas, en saint Jean, ch. XIII (v. 27) : *Ce que tu fais, fais-le vite*, les disciples crurent que le Seigneur lui commandait de *donner quelque chose aux indigents* (v. 29). — Pour ce qui est des convoitises mauvaises, le Christ ne les eut en aucune manière, comme on le verra plus loin (q. 15, art. 2). Toutefois, il ne suit pas de là qu'Il n'eut pas la tempérance, laquelle est d'autant plus parfaite dans l'homme qu'il est plus libre des concupiscences mauvaises.

Et de là vient que, selon Aristote, au livre VII de l'*Éthique* (ch. IX, n. 6; de S. Thomas, leç. 9), le tempéré diffère en cela du continent; que le tempéré n'a pas les concupiscences que le continent est obligé de subir. D'où il suit qu'à prendre la continence au sens où la prend Aristote, par cela même que le Christ eut toutes les vertus, Il n'eut pas la continence, qui n'est pas une vertu », dans le sens parfait de ce mot, « mais quelque chose d'inférieur à la vertu » (cf. 2^a-2^{ae}, q. 155, art. 1).

Le Christ a dû posséder toutes les vertus et les posséder au degré le plus parfait. — S'ensuit-il qu'Il ait eu la foi ou aussi l'espérance, qui comptent parmi les vertus. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. — Voyons d'abord ce qu'il en est au sujet de la foi. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si dans le Christ fut la foi?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ se trouva la foi ». — La première fait observer qus « la foi est une plus noble vertu que les vertus morales, telles, par exemple, que la tempérance et la libéralité. Or, ces sortes de vertus furent dans le Christ, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). Donc, à plus forte raison, la foi se trouva en Lui ». — La seconde objection dit que « le Christ n'a pas enseigné les vertus qu'Il n'avait pas Lui-même; selon cette parole du livre des *Actes*, ch. I (v. 1) : *Jésus commença par faire et enseigner*. Or, du Christ, il est dit, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. XII (v. 2), qu'Il est *l'auteur et le consommateur de la foi*. Donc, au plus au point, la foi se trouve en Lui ». — La troisième objection déclare que « tout ce qui est imperfection est exclu des bienheureux. Or, dans les bienheureux se trouve la foi; car, sur cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 17), *La justice de Dieu se révèle en Lui de la foi à la foi*, la glose dit : *de la foi des paroles et de l'espérance en la foi des choses et de la vision*. Il semble donc

que dans le Christ aussi s'est trouvée la foi, puisqu'elle n'implique aucune imperfection ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 1), que *la foi est l'argument de ce qui n'apparaît pas*. Or, pour le Christ il n'y eut rien qui ne fût apparent ou manifeste ; selon cette parole que Pierre lui dit, en saint Jean, chapitre dernier (v. 17) : *Vous, vous connaissez toutes choses*. Donc dans le Christ ne se trouva point la foi ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 4, art. 1), l'objet de la foi est la chose divine non vue. D'autre part, l'habitus de la vertu, comme du reste tout autre habitus, reçoit son espèce de l'objet. Il suit de là que si on exclut de la chose divine qu'elle soit non vue, la raison de la foi se trouve exclue. Or, le Christ, dans le premier instant de sa conception vit pleinement Dieu par son essence, comme il sera montré plus loin (q. 34, art. 4). Donc la foi ne put pas être en Lui ».

L'*ad primum* accorde et explique que « la foi est une plus noble vertu que les vertus morales, parce qu'elle porte sur une matière plus noble ; mais cependant elle implique un certain défaut, à l'endroit de cette matière », qui est de ne pas la voir en elle-même ; « et ce défaut ne fut pas dans le Christ. C'est à cause de cela, que la foi ne put pas être en Lui, bien que se soient trouvées, en Lui, les vertus morales, qui n'impliquent point, dans leur concept, cette sorte de défaut, par rapport à leur matière respective ».

L'*ad secundum* fait observer que « le mérite de la foi consiste en ce que l'homme, par obéissance à Dieu, donne son assentiment aux choses qu'il ne voit pas ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 5) : *Pour obéir à la foi, parmi toutes les nations, en son nom*. Or, l'obéissance envers Dieu, le Christ l'eut dans toute sa plénitude ; selon cette parole de l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 8) : *Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort*. Et, par suite, rien de ce qui appartient au mérite ne fut enseigné par Lui, qu'Il n'eût accompli Lui-même de la façon la plus excellente ».

L'*ad tertium* répond que « comme la glose le dit au même

endroit, *la foi se dit proprement quand on croit ce que l'on ne voit pas*. Mais la foi qui porte sur ce qu'on voit se dit d'une manière impropre et en raison d'une certaine similitude, quant à la certitude ou à la fermeté de l'adhésion ».

La foi, prise au sens propre ou selon qu'elle implique la raison de non vu en son objet, n'a pas pu être dans le Christ, dont l'intelligence était remplie, depuis le premier instant, de toutes les clartés de Dieu. — Mais que penser de l'espérance? Faut-il aussi la rel ser au Christ. C'est ce que nous allons examiner dans l'article qui suit.

Article IV.

Si dans le Christ se trouva l'espérance?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ fut l'espérance ». — La première déclare qu' « il est dit dans le psaume xxx (v. 2), en la Personne du Christ, d'après la glose: *En Vous, Seigneur, j'ai espéré*. Or, la vertu d'espérance est la vertu qui fait que l'homme espère en Dieu. Donc la vertu d'espérance a été dans le Christ ». — La seconde objection rappelle que « l'espérance est l'attente de la béatitude future, comme il a été vu dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 17, art. 1, *ad* 2um; art. 5, art 6, arg. 1). Or, le Christ attendait quelque chose ayant trait à la béatitude, savoir la gloire du corps. Donc il semble qu'en Lui se trouva l'espérance ». — La troisième objection dit que « chacun peut espérer ce qui touche à sa perfection, quand c'est chose à venir. Or, il était quelque chose à venir, qui touchait à la perfection du Christ; selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 12) : *En vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ*. Donc il semble qu'au Christ il convenait d'avoir l'espérance ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, *aux Romains*, ch. VIII (v. 24) : *Ce que l'homme voit, qu'espère-t-il?*

D'où il suit que, comme la foi, l'espérance porte sur ce qu'on ne voit pas. Puis donc que la foi n'a pas été dans le Chsist, comme il a été dit (art. précéd.), l'espérance non plus n'a pas été en Lui ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il est de la raison de la foi qu'un sujet donne son assentiment à ce qu'il ne voit pas ; de même, il est de la raison de l'espérance, que quelqu'un attende ce qu'il n'a pas encore. Et comme la foi, selon qu'elle est une vertu théologale, n'a point pour objet n'importe quelle chose non vue, mais seulement Dieu ; de même aussi, l'espérance, en tant qu'elle est une vertu théologale, a pour objet la fruition ou jouissance de Dieu qui est ce que l'homme attend principalement par la vertu d'espérance. Toutefois, par voie de conséquence, celui qui a la vertu d'espérance peut aussi dans les autres choses attendre le secours de Dieu ; comme, du reste, celui qui a la vertu de foi ne croit pas seulement Dieu au sujet des choses divines, mais encore de n'importe quelles autres choses qui lui sont révélées par Dieu. — Or, le Christ, dès le principe de sa conception, a eu pleinement la fruition de Dieu, comme il sera montré plus loin (q. 34, art. 4). Il s'ensuit qu'Il n'a pas eu la vertu d'espérance. Il a eu, cependant, l'espérance, par rappost à certaines choses qu'Il n'avait pas obtenues encore ; tandis qu'Il n'a eu la foi à l'endroit de rien. C'est qu'en effet, bien qu'Il connût pleinement toutes choses, par où la foi était totalement exclue de Lui, Il n'avait pas cependant encore pleinement toutes les choses qui touchaient à sa perfection, comme l'immortalité et la gloire du corps, qu'Il pouvait espérer ».

L'*ad primum* explique que « cette parole n'est point dite du Christ, en raison de l'espérance qui est la vertu théologale ; mais parce qu'Il a espéré certaines autres choses qu'Il n'avait pas encore, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* fait observer que « la gloire du corps n'appartient pas à la béatitude comme ce en quoi la béatitude consiste principalement, mais par un certain rejaillissement de la gloire de l'âme, ainsi qu'il a été dit dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. 4, art. 6). Et aussi bien, l'espérance, selon qu'elle

est une vertu théologale, ne regarde point la béatitude du corps, mais la béatitude de l'âme, qui consiste dans la fruition de Dieu ».

L'*ad tertium* déclare que « l'édification de l'Église par la conversion des fidèles n'appartient pas à la perfection du Christ selon qu'Il est perfectionné en Lui-même; mais selon qu'Il amène les autres à participer sa perfection. Et parce que l'espérance se dit proprement eu égard à ce qui est attendu comme devant être possédé par celui-là même qui espère, on ne peut pas dire proprement que la vertu d'espérance convienne au Christ pour la raison que donnait l'objection ».

Parce que la foi suppose qu'on ne voit pas ce que l'on croit, et que l'espérance, prise au sens de la vertu théologale, porte sur Dieu non encore possédé par la claire vision béatifique, le Christ, dont l'âme béatifiée jouit, dès le premier instant, de la pleine vision de Dieu, n'a pu avoir ni la vertu de foi, ni la vertu d'espérance. Mais, à l'exception de ces deux vertus, qui impliquent quelque chose d'imparfait dans la manière d'atteindre ce qui en est l'objet, toutes les autres vertus, sans exception, ont été dans le Christ en leur plus haut degré de perfection. — Devons-nous aussi affirmer que les dons du Saint-Esprit ont été dans le Christ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si dans le Christ furent les dons.

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ ne furent point les dons ». — La première en appelle à ce que, « comme on le dit communément, les dons sont donnés en aide des vertus. Or, ce qui est en soi parfait n'a pas besoin d'une aide extérieure. Puis donc que dans le Christ se sont trouvées des vertus parfaites, il semble qu'il n'y a pas eu en Lui les dons ». — La seconde objection déclare qu' « il ne

semble pas appartenir au même de donner et de recevoir : parce que donner est de quelqu'un qui a ; et recevoir est de quelqu'un qui n'a pas. Or, il convient au Christ de donner; selon cette parole du psaume (LXVII, v. 19) : *Il a apporté aux hommes les dons.* Donc il ne convient pas au Christ de recevoir les dons du Saint-Esprit ». — La troisième objection fait observer que « quatre dons semblent appartenir à la contemplation de cette vie ; savoir : la sagesse, la science, l'intelligence, et le conseil, qui appartient à la prudence. Aussi bien Aristote, au livre VI de l'*Éthique* (ch. III, n. 1 ; de S. Thomas, leç. 3), énumère ces quatre choses parmi les vertus intellectuelles. Or, le Christ eut la contemplation de la Patrie. Donc Il n'eut pas ces sortes de dons ».

L'argument *sed contra* est une interprétation mystique du texte d'Isaïe où « il est dit, ch. IV (v. 1) : *Sept femmes saisirent un homme ;* ce que la glose explique : *c'est-à-dire : les sept dons du Saint-Esprit possédèrent le Christ* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle, d'un mot, la nature des dons. « Comme il a été dit, dans la Seconde Partie (*1ª-2ªe*, q. 68, art. 1), les dons se disent proprement de certaines perfections des puissances de l'âme selon qu'elles sont aptes à être mues par l'Esprit-Saint. Or, il est manifeste que l'âme du Christ était mue de la manière la plus parfaite par l'Esprit-Saint ; selon cette parole de saint Luc, ch. IV (v. 1) : *Jésus, rempli de l'Esprit-Saint, retourna du Jourdain : et Il était porté par l'Esprit dans le désert.* Il s'ensuit manifestement que dans le Christ furent, de la manière la plus excellente, les dons » du Saint-Esprit.

L'*ad primum* déclare, en une réponse très intéressante, que « ce qui est parfait selon l'ordre de sa nature a besoin d'être aidé par ce qui est d'une nature plus haute : c'est ainsi que l'homme, quelque parfait qu'il soit, a besoin d'être aidé par Dieu. Et, de cette manière, les vertus », bien qu'on les suppose parfaites dans leur ordre, « ont besoin d'être aidées par les dons qui perfectionnent les puissances de l'âme » dans un ordre plus élevé, c'est-à-dire « selon qu'elles sont mues » personnellement « par l'Esprit-Saint ».

L'*ad secundum* fait observer que « ce n'est pas au même titre que le Christ reçoit et donne les dons du Saint-Esprit; mais Il les donne, selon qu'Il est Dieu ; et Il les reçoit, selon qu'Il est homme. Aussi bien saint Grégoire dit, au livre II des *Morales* (ch. LVI, ou XXVIII, ou XLI), que l'*Esprit-Saint n'a jamais abandonné l'humanité du Christ, procédant de sa divinité* ».

L'*ad tertium* répond que « dans le Christ, non seulement se trouva la connaissance de la Patrie, mais aussi celle de la vie présente. Et, d'ailleurs, même dans la Patrie, les dons du Saint-Esprit se trouvent d'une certaine manière, ainsi qu'il a été dit dans la Seconde Partie » (*1ª-2ªe*, q. 68, art. 6).

Les dons du Saint-Esprit furent dans le Christ, au plus haut point. Aucune âme n'a été, comme la sienne, sous l'action directe et personnelle de l'Esprit-Saint la mouvant pour lui faire produire des actes qui fussent en harmonie parfaite avec son incomparable dignité d'âme subsistant dans la Personne du Verbe et devant produire, par conséquent, des actes divins par excellence. — Cependant, parmi ces dons, n'en est-il pas au moins un, le don de crainte, qui n'aura pas dû se trouver dans le Christ. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et ce va être l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si dans le Christ fut le don de crainte?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ ne fut pas le don de crainte ». — La première est que « l'espoir semble l'emporter sur la crainte; car l'objet de l'espoir est le bien, tandis que l'objet de la crainte est le mal, ainsi qu'il a été vu dans la Seconde Partie (*1ª-2ªe*, q. 40, art. 1; q. 41, art. 2; q. 42, art. 1). Or, dans le Christ ne fut pas la vertu d'espérance, ainsi qu'il a été vu plus haut (art. 4). Donc en Lui non plus ne fut pas le don de crainte ». — La seconde objection dit que « par le don de crainte, un sujet craint : ou bien d'être

séparé de Dieu, ce qui appartient à la crainte *chaste;* ou bien d'être puni par Lui, ce qui appartient à la crainte *servile;* comme le dit saint Augustin, *sur l'épître canonique de saint Jean* (tr. IX), Or, le Christ ne craignait point d'être séparé de Dieu par le péché ni d'être puni par Lui pour quelque faute : parce qu'il était impossible qu'Il pèche, comme il sera dit plus loin (q. 15, art. 1); et la crainte ne porte pas sur ce qui est impossible. Donc dans le Christ n'a pas été le don de crainte ». — La troisième objection apporte le texte de « la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 18) », où il est « dit : *La charité parfaite met dehors la crainte.* Or, dans le Christ fut la charité la plus souverainement parfaite; selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 19) : *La charité du Christ qui surpasse toute science.* Donc dans le Christ n'a pas été le don de crainte ».

L'argument *sed contra* cite le texte d' « Isaïe », ch. XI (v. 3), où « il est dit : *Il sera rempli de l'Esprit de la crainte du Seigneur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit dans la Seconde Partie (1^a-2^{ae}, q. 42, art. 1), la crainte regarde deux objets : dont l'un est le mal à redouter, et l'autre, celui dont la puissance peut infliger le mal, comme il arrive qu'on craint le roi, qui a le pouvoir de mettre à mort. D'autre part, celui qui a le pouvoir ne serait point craint, s'il n'avait une certaine excellence de pouvoir, qui fait qu'on ne peut pas lui résister facilement ; car ce qu'il nous est facile de repousser n'est point chose que nous craignions. Par où l'on voit que quelqu'un n'est craint qu'en raison de son excellence. Nous dirons donc que dans le Christ fut la crainte de Dieu, non point selon qu'elle regarde le mal qu'est la séparation d'avec Dieu par la coulpe, ni selon qu'elle regarde le mal de la punition pour la coulpe ; mais selon qu'elle regarde l'excellence divine elle-même, en ce sens que l'âme du Christ était mue d'un certain mouvement affectif de respect envers Dieu, sous l'action de l'Esprit-Saint. Aussi bien est-il dit, dans l'Epître *aux Hébreux*, ch. V (v. 7), qu'*Il a été exaucé en toutes choses à cause de son respect.* Or, ce mouvement affectif de res-

pect envers Dieu, le Christ, en tant qu'homme, l'a eu dans une plénitude que n'a eue aucun autre. Et c'est pourquoi l'Écriture lui attribue la plénitude de la crainte du Seigneur », dans le texte que citait l'argument *sed contra.*

L'*ad primum* déclare que « les habitus des vertus et des dons regardent proprement et par soi le bien ; et le mal, par voie de conséquence ; car il appartient à la raison de vertu, qu'elle rende l'*œuvre bonne,* comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 2, 3 ; de S. Th., leç. 6). Il suit de là que de la raison du don de crainte n'est point ce mal que regarde la » passion ou le mouvement de la partie affective qu'est la « crainte, mais l'éminence ou l'excellence de ce bien, savoir le bien divin, qui, par sa puissance, peut infliger le mal. L'espérance, au contraire, prise selon qu'elle est une vertu, regarde non seulement l'Auteur du bien, mais encore le bien lui-même en tant que non possédé. Et voilà pourquoi, au Christ, parce qu'Il avait déjà le bien parfait de la béatitude, n'est pas attribuée la vertu d'espérance ; mais le don de crainte », lui est attribué, en raison de son souverain respect pour la grandeur du bien divin.

L'*ad secundum* répond que « cette raison » donnée par l'objection « procède de la crainte, selon qu'elle regarde l'objet qui est le mal ».

L'*ad tertium* dit que « la charité parfaite met dehors la crainte servile, qui regarde principalement la peine. Or, à l'entendre ainsi, la crainte ne fut pas dans le Christ ».

S'il est, dans la crainte, un aspect qui n'a pu en aucune manière se trouver dans le Christ, il est un autre aspect qui lui convenait au plus haut point : c'est celui qui consiste à se porter vers Dieu d'un mouvement de saint respect en raison de sa souveraine majesté et de sa toute-puissance. A ce titre, ou de ce chef, qui est, par excellence, celui du don du Saint-Esprit qu'on appelle la crainte, ce don, comme tous les autres, a pu et dû se trouver dans le Christ, au souverain degré. — En plus de la grâce sanctifiante, destinée à parfaire le sujet qui la reçoit, se trouvent, dans l'économie du monde surnaturel, les

grâces gratuitement données, qui ont pour objet de promouvoir le bien de la communauté dans l'Église. Devons-nous aussi les attribuer au Christ, comme nous lui avons attribué la grâce sanctifiante avec les vertus et les dons. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner : d'abord, d'une façon générale; et puis, d'une façon plus spéciale, pour la prophétie. — Le premier point va faire l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si dans le Christ furent les grâces gratuitement données?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ ne furent point les grâces gratuitement données », dont nous avons parlé dans la *Prima-Secundæ*, q. 111, art. 1 et 4; et dans la *Secunda-Secundæ*, q. 171-178. — La première dit qu' « à celui qui a une chose selon sa plénitude ne convient pas d'avoir cette chose par mode de participation. Or, le Christ eut la grâce selon sa plénitude; selon cette parole de saint Jean, ch. 1 (v. 14) : *Plein de grâce et de vérité*. D'autre part, les grâces gratuitement données semblent être de certaines participations attribuées distinctement et partiellement à des sujets divers: selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 4) : *Les grâces sont divisées*. Donc il semble que dans le Christ ne furent pas les grâces gratuitement données ». — La seconde objection déclare que « ce qui est dû à quelqu'un ne semble pas lui être gratuitement donné. Or, il était dû à l'homme Jésus-Christ qu'Il abondât en discours de sagesse et de science, et qu'Il fût puissant en prodiges à accomplir, et les autres choses qui appartiennent aux grâces gratuitement données; puisqu'Il est Lui-même *la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. 1 (v. 24). Donc au Christ il ne convenait pas d'avoir les grâces gratuitement données ». — La troisième objection fait observer que « les grâces gratuitement données sont ordonnées à l'utilité des fidèles; selon cette parole de la

première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 7) : *A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit, pour l'utilité.* Or, à l'utilité ne semble pas se rapporter un habitus ou une disposition quelconque dont l'homme n'use pas ; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XX (v. 32) : *Une sagesse cachée et un trésor qu'on ne voit pas, quelle utilité dans l'un et dans l'autre?* Et nous ne lisons pas que le Christ ait usé de toutes les grâces gratuitement données, notamment de celle qui a trait aux divers genres de langues. Donc, dans le Christ ne furent pas toutes les grâces gratuitement données ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans sa lettre *à Dardanus* (ch. XII), que comme dans la tête sont tous les sens, ainsi dans le Christ furent toutes les grâces ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise que « comme il a été vu dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. III, art, 4), les grâces gratuitement données sont ordonnées à la manifestation de la foi et de la doctrine spirituelle. Or, il faut que celui qui enseigne ait ce par quoi sa doctrine soit manifestée ; sans quoi sa doctrine serait inutile. D'autre part, le premier et principal Docteur de la foi et de la doctrine spirituelle, c'est le Christ ; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. II (v. 3, 4) : *Alors qu'elle avait été annoncée d'abord par le Seigneur, elle nous a été sûrement transmise par ceux qui l'avaient entendue de Lui, Dieu confirmant leur témoignage par des signes, des prodiges*, etc. Il s'ensuit manifestement que dans le Christ furent au degré le plus excellent toutes les grâces gratuitement données, comme dans le premier et principal Docteur de la foi ».

L'*ad primum* appuie sur cette doctrine du corps de l'article pour résoudre la difficulté présentée par l'objection. « De même que la grâce qui rend agréable à Dieu est ordonnée aux actes méritoires, soit intérieurs, soit extérieurs ; de même la grâce gratuitement donnée est ordonnée à certains actes extérieurs par lesquels la foi est manifestée, comme sont l'accomplissement des miracles et les autres choses de même nature. Or, dans l'une et dans l'autre grâce, le Christ eut la plénitude. A cause, en effet, que son âme était unie à la divinité, elle avait

une pleine efficace pour accomplir toutes ces sortes d'actes. Les autres saints, au contraire, qui sont mus par Dieu comme des instruments non unis mais séparés reçoivent d'une façon partielle l'efficace pour accomplir tels ou tels actes déterminés Et voilà pourquoi dans les autres saints ces sortes de grâces sont divisées, mais non pas dans le Christ ».

L'*ad secundum* fait observer que « le Christ est dit *la vertu et la sagesse de Dieu*, en tant qu'Il est le Fils éternel de Dieu », ou en raison de sa nature divine. « Or, à ce titre, il ne lui appartient pas d'avoir la grâce, mais plutôt d'en être l'Auteur. Toutefois, il lui convient d'avoir la grâce, selon la nature humaine ».

L'*ad tertium* explique que « le don des langues a été donné aux Apôtres, parce qu'ils étaient envoyés *pour enseigner toutes les nations* (S. Matthieu, ch. XXVIII, v. 19). Le Christ, au contraire, voulut prêcher personnellement dans la seule et unique nation des Juifs, selon qu'Il le dit Lui-même, en saint Matthieu, ch. XV (v. 24) : *Je ne suis pas envoyé sinon aux brebis perdues de la maison d'Israël;* et l'Apôtre dit, *aux Romains*, ch. XV (v. 8) : *Je dis que Jésus-Christ a été le ministre de la circoncision* », c'est-à-dire qu'Il a exercé son ministère auprès du peuple qui était marqué du signe de l'alliance. « Et voilà pourquoi il n'a point fallu qu'Il parle plusieurs langues. Toutefois, il ne lui a point manqué la connaissance des diverses langues; puisque même les secrets des cœurs ne lui étaient point cachés, comme il sera dit plus loin (q. 10, art. 2), dont tous les mots, quels qu'ils soient, ne sont que les signes ». Et bien qu'il n'ait pas usé de cette connaissance des langues pour les parler, « cependant elle n'était pas d'une manière inutile en Lui ; pas plus que n'est inutile en un sujet donné tel habitus possédé par lui dont il n'use pas quand ce n'est pas opportun ».

C'est au plus haut degré et de la façon la plus excellente que le Christ a dû avoir toutes les grâces gratuitement données; parce que toutes ces grâces sont ordonnées à la manifestation de la doctrine spirituelle ou de la doctrine de la foi, et que le Christ a été le premier et le principal Docteur à l'endroit de

cette doctrine devant être manifestée au monde. Aussi bien est-ce pour cela que son enseignement dans l'Évangile a ce charme unique et infini qui lui permet d'atteindre tous les cœurs et de ravir tous les esprits. — Toutefois, parmi les grâces gratuitement données, il en est une qui ne semble pas avoir pu être compatible avec les prérogatives du Christ. C'est celle de la prophétie. Que devons-nous penser à son sujet. Faut-il la refuser au Christ; ou bien devons-nous dire que cependant Il l'a eue, elle aussi. C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article VIII.

Si dans le Christ s'est trouvée la prophétie?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ ne fut point la prophétie ». — La première arguë de ce que « la prophétie implique une certaine connaissance obscure et imparfaite, selon cette parole du livre des *Nombres*, ch. XII (v. 6) : *S'il se trouve parmi vous un prophète du Seigneur, je lui parlerai en songe ou par vision.* Or, le Christ eut une connaissance pleine et parfaite; beaucoup plus que Moïse, dont il est dit, au même endroit (v. 8), qu'*il vit Dieu ouvertement et non en énigme.* Donc nous ne devons pas attribuer au Christ la prophétie ». — La seconde objection fait observer que « comme la foi porte sur ce qu'on ne voit pas et l'espérance sur ce qu'on n'a pas, de même la prophétie porte sur ce qui n'est point présent, mais se trouve à distance; car le prophète est ainsi appelé, comme parlant de loin (en latin *procul fans*). Or, dans le Christ, nous ne mettons ni la foi ni l'espérance, comme il a été dit plus haut (art. 3, 4). Donc la prophétie, non plus, ne doit pas être mise dans le Christ ». — La troisième objection dit que « le prophète est d'un ordre inférieur à celui de l'ange; et aussi bien, de Moïse, qui fut le plus grand des prophètes, comme il a été vu dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 174, art. 4), il est dit, au livre des *Actes*, ch. VII (v. 38), qu'il parla avec l'ange dans le désert Or, le Christ n'a pas été fait au-

dessous des anges selon la connaissance de l'âme, mais uniquement selon la passibilité du corps, comme il est dit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. II (v. 9). Donc il semble que le Christ ne fut point prophète ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit de Lui, dans le *Deutéronome*, ch. XVIII (v. 15) : *Dieu vous suscitera un prophète du milieu de vos frères* (cf. *Actes*, ch. III, v. 22). Et Lui-même, parlant de soi, dit, en saint Matthieu, ch. XIII (v. 57), et en saint Jean, ch. IV (v. 44) : *Il n'est point de prophète qui ne soit honoré, sinon dans sa patrie* ».

Au corps de l'article, saint Thomas revient à l'étymologie du mot prophète. « Le prophète se dit comme *qui parle de loin*, ou *qui voit de loin;* en ce sens qu'il connaît et dit les choses qui ne tombent point sous les sens des hommes; comme le note saint Augustin, au chapitre XVI *Contre Faustus*. D'autre part, il faut considérer que quelqu'un ne peut pas être dit prophète, du fait qu'il connaît et annonce les choses qui sont loin des autres avec lesquels lui-même ne vit pas. La chose est manifeste, qu'il s'agisse des lieux, ou qu'il s'agisse des temps. Si, en effet, quelqu'un existant en France, connaissait et annonçait aux autres existant aussi en France, les choses qui se passeraient en Syrie, il ferait acte de prophète; c'est ainsi qu'Élisée dit à Giezy, au livre IV des *Rois*, ch. V (v. 21, 26), *comment l'homme était descendu du char et était venu à sa rencontre*. Si, au contraire, quelqu'un se trouvant en Syrie annonçait les choses qui s'y passent, il n'y aurait là rien de prophétique. Et la même chose se voit dans l'ordre du temps. Ce fut, en effet, chose prophétique, qu'Isaïe annonce à l'avance, que Cyrus, roi des Perses, réédifierait le temple de Dieu, comme on le voit dans son livre, ch. XLIV (v. 28); mais non qu'Esdras l'écrive, au temps où la chose fut faite (Esdras, liv. I, ch. I, III). Si donc Dieu, ou les anges, ou même les bienheureux connaissent et annoncent les choses qui sont loin de notre connaissance, cela n'appartient pas à la prophétie; parce qu'ils ne tiennent en rien à ce qui nous touche. Mais le Christ, avant sa Passion, était comme nous; parce qu'Il n'était pas seulement au terme par la vision béatifique, mais aussi

sur le chemin et dans la voie », comme nous, n'étant pas encore immortel et glorifié. « Et voilà pourquoi c'était chose prophétique, qu'Il connût et annonçât ce qui était loin de la connaissance des autres hommes qui étaient aussi dans la voie et non au terme. Et à ce titre ou pour cette raison il est dit que la prophétie fut en Lui ».

L'*ad primum* déclare que « par ces paroles » que citait l'objection, « il n'est point montré que de la raison de la prophétie soit la connaissance par énigmes, ou qui se fait en songe et par vision ; mais est établie la comparaison des autres prophètes qui reçurent les choses divines en songe et par vision, à Moïse qui vit Dieu à découvert et non en énigme ; lequel cependant est appelé prophète, selon cette parole du *Deutéronome*, chapitre dernier (v. 10) : *Il ne s'est plus levé de prophète en Israël comme Moïse.* — On peut dire d'ailleurs, ajoute saint Thomas, que si le Christ eut la connaissance pleine et à découvert, quant à la partie intellective, Il eut cependant, dans la partie imaginative, certaines similitudes ou images, dans lesquelles Il pouvait aussi contempler les choses divines, selon qu'Il n'était pas uniquement au terme, mais aussi dans la voie », comme il a été dit.

L'*ad secundum* répond que « la foi porte sur ce qui n'est point vu par celui qui croit ; et, de même, l'espérance porte sur ce qui n'est point possédé par celui qui espère. Mais la prophétie porte sur ce qui est éloigné de la perception commune de ceux avec qui le prophète se trouve et communique dans l'état de la voie ou du chemin » par rapport au terme de la béatitude. « Il suit de là que la foi et l'espérance répugnent à la perfection de la béatitude du Christ ; mais non la prophétie ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'ange, parce qu'il est au terme, est au-dessus du prophète qui est entièrement dans la voie ; mais non au-dessus du Christ, qui fut tout ensemble dans la voie et au terme », selon qu'il a été dit.

Le Fils de Dieu incarné eut dans sa nature humaine la grâce gratuitement donnée de la prophétie, même en ce qu'elle im-

plique d'état prophétique. C'est qu'en effet, le Fils de Dieu, pendant sa vie sur cette terre, vivait de notre vie à nous, et, à ce titre, était éloigné des choses du ciel dont Il nous parlait; bien que par la partie supérieure de son âme Il vécût au sein des mystères de Dieu dont Il avait la pleine vue et la possession actuelle. Et c'est en cela que consistait pour Lui l'état prophétique. Car le propre du prophète est de parler des choses qui sont éloignées et non à la portée de la vue de ceux à qui il les annonce et au milieu desquels il vit. — La grâce sanctifiante est dans le Christ; et dans un degré de perfection que nous ne pouvons soupçonner. Elle y est avec tout son cortège de royales vertus et de dons les plus sublimes, les plus divins. En outre de cette grâce, le Christ a possédé toutes les prérogatives, toutes les excellences qui lui revenaient à titre de Docteur suprême, souverain, chargé, par son Père, de manifester aux hommes les merveilles du Royaume de Dieu. — Voilà bien pour la nature de la grâce qui est dans le Christ. Mais nous devons maintenant considérer plus spécialement son degré et son étendue. Nous étudierons : d'abord, sa plénitude; puis, ses limites (art. 11, 12). Au sujet de la plénitude de la grâce par rapport au Christ, saint Thomas se demande : premièrement, si elle lui convient; secondement, si elle lui appartient en propre. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si dans le Christ a été la plénitude de la grâce?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ n'a pas été la plénitude de la grâce ». — La première fait remarquer que « de la grâce dérivent les vertus, comme il a été dit dans la Seconde Partie (I^a-2^{ae}, q. 110, art. 4, *ad* 1um). Or, dans le Christ ne furent point toutes les vertus; car ni la foi ne fut en Lui, ni l'espérance, ainsi qu'il a été montré (art. 3, 4). Donc dans le Christ ne fut pas la plénitude de la grâce ». — La seconde objection dit que « comme on le voit par ce qui a

été marqué dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. 111, art. 2), la grâce se divise en opérante et en coopérante. Or, on appelle grâce opérante, celle qui justifie l'impie; chose qui n'a pas eu lieu dans le Christ; car Il n'a jamais été soumis à quelque péché. Donc dans le Christ n'a pas été la plénitude de la grâce » — La troisième objection apporte le texte où « il est dit, dans saint Jacques, ch. 1 (v. 17) : *Tout don excellent et tout don parfait vient d'en-Haut, descendant du Père des lumières.* Or, ce qui descend est possédé en partie et non d'une façon pleine. Donc aucune créature, non pas même l'âme du Christ, ne peut avoir la plénitude des dons de la grâce ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, dans saint Jean, ch. 1 (v. 14) : *Nous l'avons vu, plein de grâce et de vérité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'on est dit avoir pleinement ce que l'on a totalement et parfaitement. D'autre part, la totalité et la perfection peut se considérer d'une double manière. D'abord, quant à la quantité intensive d'une chose; par exemple, si je dis de quelqu'un qu'il a pleinement la blancheur, parce qu'il l'a autant qu'elle est apte à être possédée. Ensuite, selon la vertu » ou l'efficace; « par exemple, on dira de quelqu'un qu'il a la vie pleinement, parce qu'il l'a selon tous les effets ou tous les actes de la vie. De la sorte, l'homme a pleinement la vie; mais non pas l'animal sans raison, ou la plante. — C'est de l'une et de l'autre manière, que le Christ a eu la plénitude de la grâce. — D'abord, parce qu'Il l'a eue au souverain degré, selon le mode le plus parfait dont un être puisse l'avoir. La chose apparaît, en premier lieu, de la proximité de l'âme du Christ à la cause de la grâce. Il a été dit, en effet (art. 1), que plus un sujet qui reçoit est proche de la cause qui influe, plus il reçoit en abondance. Il suit de là que l'âme du Christ, qui est jointe à Dieu du plus près, parmi toutes les créatures raisonnables, reçoit la plus grande influence de sa grâce La même chose apparaît, en second lieu, de la comparaison de l'âme du Christ à l'effet de la grâce. L'âme du Christ, en effet, recevait la grâce pour que de là elle se répandît en quelque sorte dans les autres. D'où il suit qu'il fal-

lut qu'elle eût la plus grande grâce; comme le feu qui est cause de la chaleur en tous les corps chauds est lui même ce qu'il y a de plus chaud. — Pareillement aussi, quant à la vertu de la grâce, le Christ eut la grâce pleinement; parce qu'il l'eut, par rapport à toutes les opérations ou à tous les effets de la grâce. La raison en est que la grâce lui était conférée comme à un certain principe universel dans le genre de ceux en qui la grâce se trouve. Or, la vertu du premier principe d'un genre donné s'étend universellement à tous les effets de ce genre : c'est ainsi que le soleil, parce qu'il est la cause universelle dans l'ordre de la génération, comme le dit saint Denys au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3), a sa vertu qui s'étend à toutes les choses qui tombent sous la génération. Et ainsi la seconde plénitude de la grâce se considère, dans le Christ, en tant que sa grâce s'étend à tous les effets de la grâce, qui sont les vertus et les dons et les autres choses de ce genre ».

L'*ad primum* répond que « la foi et l'espérance désignent des effets de la grâce avec un certain défaut qui se trouve du côté de celui qui reçoit cette grâce : pour autant que la foi porte sur des choses non vues; et l'espérance, sur des choses non possédées. Il suit de là qu'il ne faut pas que dans le Christ, qui est l'Auteur de la grâce, aient été les défauts qu'impliquent la foi et l'espérance. Mais tout ce qu'il y a de perfection dans la foi et l'espérance se trouve dans le Christ d'une manière beaucoup plus parfaite. C'est ainsi que dans le feu ne sont pas tous les modes de chaleur qui impliquent un défaut du côté du sujet, mais tout ce qui appartient à la perfection de la chaleur ».

L'*ad secundum* déclare qu' « à la grâce opérante, il appartient, de soi, qu'elle constitue juste » le sujet où elle agit; « mais qu'elle fasse un juste de l'impie, ceci lui convient accidentellement du côté du sujet en qui le péché se trouve. Et donc l'âme du Christ a été justifiée par la grâce opérante, en tant que, par elle, elle a été faite juste et sainte dès le principe de sa conception; non qu'elle fût auparavant pécheresse ou même non juste » : l'âme du Christ n'a jamais connu le pé-

ché ; et elle n'a jamais existé, non plus, sans être revêtue de la grâce sanctifiante qui la faisait le modèle achevé de toute justice et de toute sainteté.

L'*ad tertium*, qui manque dans certaines éditions, mais qui peut être gardé cependant tel que d'autres éditions l'ont donné, fait observer que « la plénitude de la grâce est attribuée à l'âme du Christ selon la capacité de la créature, non par rapport à l'infinie plénitude de la bonté divine », qui dépassera toujours, et à l'infini, toute plénitude, quelque totale et quelque parfaite qu'on la suppose, qui existe ou pourrait exister en quelque créature que ce soit.

Il n'est pas douteux que le Christ a possédé la plénitude de la grâce, qu'il s'agisse de cette plénitude au sens de la perfection et du degré suprême, ou qu'il s'agisse de son étendue et de l'universalité de ses effets. — Mais est-ce là quelque chose qui appartienne en propre au Christ ; ou devons-nous dire que d'autres aussi ont pu avoir ou peuvent avoir la grâce dans toute sa plénitude. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article X.

Si la plénitude de la grâce est propre au Christ?

Trois objections veulent prouver que « la plénitude de la grâce n'est point propre au Christ ». — La première dit que « ce qui est propre à quelqu'un convient à lui seul. Or, être plein de grâce est attribué à certains autres. Il est dit, en effet, en saint Luc, ch. I (v. 28), à la bienheureuse Vierge », par l'ange qui se présente à elle au nom de Dieu : « *Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous.* Il est dit aussi, dans les *Actes*, ch. VI (v. 8) : *Étienne, plein de grâce et de force.* Donc la plénitude de la grâce n'est point propre au Christ ». — La seconde objection fait observer que « ce qui peut être communiqué aux autres par le Christ ne semble pas être propre au

Christ. Or, la plénitude de la grâce peut être communiquée par le Christ aux autres. L'Apôtre dit, en effet, *aux Éphésiens*, ch. III (v. 19) : *Pour que vous vous emplissiez de toute la plénitude de Dieu.* Donc la plénitude de la grâce n'est point propre au Christ ». — La troisième objection arguë de ce que « l'état de la voie » ou de la vie présente « semble être proportionné à l'état de la Patrie » dans la vie future. « Or, dans l'état de la Patrie il sera une certaine plénitude ; parce que *dans cette céleste Patrie, où se trouve la plénitude de tout bien, quoique certains dons soient accordés par mode d'excellence, il n'est rien cependant qui soit possédé à titre singulier* » ou pour soi seul, « comme on le voit par saint Grégoire dans l'homélie *des Cent brebis* (hom. XXXIV *sur l'Évangile*). Donc, dans l'état de la voie » ou de la vie présente, « la plénitude de la grâce est possédée par tous les hommes. Et, par suite, la plénitude de la grâce n'est point propre au Christ ».

L'argument *sed contra* déclare que « la plénitude de la grâce est attribuée au Christ, en tant qu'Il est le Fils unique venu du Père ; selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 14) : *Nous l'avons vu comme le Fils unique venu du Père, plein de grâce et de vérité.* Or, être le Fils unique venu du Père est le propre du Christ. Donc il lui est propre aussi d'être plein de grâce et de vérité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la plénitude de la grâce peut se considérer d'une double manière : ou du côté de la grâce elle-même ; ou du côté de celui qui a la grâce. — Du côté de la grâce elle-même, on dit qu'il y a plénitude, du fait que quelqu'un arrive au suprême degré de la grâce et quant à son essence et quant à sa vertu : en ce sens qu'il a la grâce dans la plus grande excellence où on puisse l'avoir et dans la plus grande extension à tous les effets de la grâce », comme nous l'avons expliqué à l'article précédent. « Et une telle plénitude de la grâce est propre au Christ. — Du côté du sujet, on dit qu'il y a plénitude de grâce, quand quelqu'un a pleinement la grâce, selon sa condition : soit comme intensité, selon qu'en lui l'intensité de la grâce va jusqu'au degré qui lui a été fixé d'avance par Dieu, conformément à

cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 7) : *A chacun de nous a été donnée la grâce selon la mesure du don du Christ;* soit aussi comme vertu » ou comme efficace dans l'ordre de l'extension à ses divers effets, « en tant que le sujet a le pouvoir de la grâce par rapport à toutes les choses qui appartiennent à son état ou à son office, comme l'Apôtre le disait *aux Éphésiens*, ch. III (v. 8, 9) : *A moi, le plus petit d'entre les saints, a été donnée cette grâce, illuminer les hommes*, etc. Et cette plénitude de la grâce n'est point propre au Christ, mais est communiquée par Lui aux autres ». — Après cette distinction si à propos, nous n'aurons plus de peine à résoudre les objections.

L'*ad primum* déclare que « la bienheureuse Vierge est dite pleine de grâce, non point du côté de la grâce elle-même, parce qu'elle n'a pas eu la grâce au degré suprême d'excellence où il est possible de l'avoir, ni par rapport à tous les effets de la grâce », notamment en ce qui regarde les grâces gratuitement données qui regardent l'apostolat de la doctrine ; « mais elle est dite avoir été pleine de grâce par rapport à elle-même, en ce sens », explique divinement saint Thomas, « qu'elle avait la grâce suffisante à cet état auquel elle était choisie par Dieu, savoir qu'elle serait la mère de Dieu ». Quel panégyrique de la grâce de Marie, dans cette seule parole du saint Docteur! — « Et, pareillement, saint Étienne est dit plein de grâce, parce qu'il avait la grâce suffisante à ce qu'il fût le ministre et le témoin de Dieu, pour quoi il était choisi. — Et, par la même raison, on doit en dire autant de tous les autres. — Toutefois », ajoute saint Thomas, « dans l'ordre de ces plénitudes, l'une est » plus grande « ou plus pleine que l'autre, selon qu'un sujet est préordonné de Dieu à un état plus haut ou moindre ». — Cette règle nous permet de conclure qu'après le Christ, la plus grande plénitude de grâce a été celle de la glorieuse Vierge Marie, le rôle et l'office de la maternité divine l'emportant en dignité et en excellence, ou même en universalité d'effets de la grâce, sur tout autre office dans l'ordre de la grâce, puisqu'aussi bien c'est par Marie, en raison de l'extension de son rôle de mère du Fils de Dieu s'appliquant aux

âmes qui doivent former le corps mystique du Christ, que doivent passer toutes les grâces d'incorporation au Christ, dont la première source est dans le Christ Lui-même. — Nous pouvons aussi conclure de la même règle, en l'appliquant, dans l'ordre du magistère ou de la doctrine, à saint Thomas lui-même, que, comme Docteur, c'est lui qui a reçu la plus grande plénitude de grâce dans l'Église, puisque nous savons, par l'autorité des Souverains Pontifes, que « saint Thomas a été, dans ce but, suscité par Dieu, afin que l'Église eût un maître de la doctrine qu'elle suivrait par excellence en tout temps ». (Bref de Sa Sainteté le pape Benoît XV, en date du 5 février 1919). — Nous devons remarquer encore, dans cette même réponse de saint Thomas, l'usage qu'y fait le saint Docteur de l'expression « grâce suffisante ». Il ne faudrait pas confondre ces mots avec ceux qu'on emploie aujourd'hui, dans les discussions sur la grâce, quand on oppose la grâce suffisante à la grâce efficace.

L'*ad secundum* dit que « l'Apôtre parle là », dans le texte que citait l'objection, « de la plénitude de la grâce qui se prend du côté du sujet, par rapport à ce à quoi l'homme est préordonné par Dieu. Et ceci peut être : ou bien quelque chose de commun, à quoi sont préordonnés tous les saints ; ou bien quelque chose de spécial, qui se rapporte à l'excellence de quelques-uns. A ce titre, il est une plénitude de la grâce qui est commune à tous les saints : savoir qu'ils aient la grâce suffisante pour mériter la vie éternelle, qui consiste dans la pleine fruition de Dieu. C'est cette plénitude que l'Apôtre souhaite aux fidèles auxquels il écrit ». — Ici encore, au sujet de cette réponse, s'impose la même remarque faite tout à l'heure en ce qui touche à l'expression de « grâce suffisante ». La grâce suffisante, dont parle ici saint Thomas, est au plus haut point ce qu'on appelle aujourd'hui la « grâce efficace », bien que saint Thomas ne l'envisage point ici sous l'aspect particulier où l'on prend aujourd'hui ces mots, alors qu'on les restreint surtout à l'action surnaturelle de Dieu qui applique à agir les facultés du sujet et leur fait produire déterminément tel acte bon.

L'*ad tertium* dit que « ces dons qui sont communs dans la Patrie, savoir la vision, la compréhension ou la possession et la fruition, et autres choses de ce genre, ont certains dons qui leur correspondent dans l'état de la voie » ou de la vie présente, « qui sont aussi communs à tous les saints » ou à tous les justes. « Toutefois, il y a certaines prérogatives, pour les saints, soit dans la Patrie soit dans la vie présente, qui ne sont point possédées par tous ». Telle, par exemple, la prérogative que nous soulignions tantôt et qui appartient en propre à saint Thomas lui-même, d'être, par une volonté formelle de Dieu, le Maître ou le Docteur par excellence dans l'Église.

La plénitude de la grâce, au sens le plus plein de ce mot, appartient au Christ, et, dans ce sens, lui appartient en propre. — Mais cette plénitude, en raison même de son excellence, provoque une nouvelle question. Pouvons-nous, devons-nous l'entendre en telle manière que la grâce du Christ soit tenue comme infinie. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article XI.

Si la grâce du Christ est infinie?

Trois objections veulent prouver que « la grâce du Christ est infinie ». — La première dit que « tout ce qui est immense est infini. Or, la grâce du Christ est immense; car il est dit, en saint Jean, ch. III (v. 34) : *Dieu ne donne point son Esprit d'une façon mesurée*, savoir au Christ. Donc la grâce du Christ est infinie ». — La seconde objection déclare que « l'effet infini démontre une vertu infinie, qui ne peut être fondée que sur une essence infinie. Or, l'effet de la grâce du Christ est infini; car il s'étend au salut de tout le genre humain : *c'est Lui*, en effet, *qui est propitiation pour le péché du monde entier*, comme il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. II (v. 2). Donc la grâce du Christ est infinie ». — La troi-

sième objection fait observer que « tout ce qui est fini, si on y ajoute, peut parvenir à la quantité de n'importe quelle chose finie. Si donc la grâce du Christ est finie, la grâce d'un autre homme pourrait croître de telle sorte qu'elle parviendrait à égaler la grâce du Christ. Et c'est là chose contraire à ce qui est dit dans le livre de Job, ch. XXVIII (v. 17) : *L'or ou le verre ne s'égaleront pas à lui;* comme l'explique saint Grégoire à cet endroit (*Morales*, liv. XVIII, ch. XLVIII, ou XXVII, ou XXXII). Donc la grâce du Christ est infinie ».

L'argument *sed contra* oppose que « la grâce du Christ est quelque chose de créé dans l'âme du Christ. Or, tout ce qui est créé est fini; selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. XI (v. 21) : *Vous avez disposé toutes choses dans le nombre, le poids, et la mesure.* Donc la grâce du Christ n'est pas infinie ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 2, art. 10; q. 6, art. 6), dans le Christ on peut considérer une double grâce. L'une est la grâce de l'union : elle consiste, comme il a été dit plus haut, dans le fait d'être unie personnellement au Fils de Dieu, qui a été concédé gratuitement à la nature humaine » dans le Christ. « Cette grâce est manifestement infinie; selon que la Personne elle-même du Fils de Dieu est infinie. L'autre grâce est la grâce habituelle. Et celle-ci, encore, peut se considérer d'une double manière. D'abord, selon qu'elle est un certain être. De ce chef, elle est nécessairement un être fini. Elle se trouve, en effet, dans l'âme du Christ. Or, l'âme du Christ est une certaine créature, ayant une capacité finie. Il s'ensuit que l'être de la grâce, qui ne peut excéder ou dépasser les limites de son sujet, ne peut pas être infinie. D'une autre manière, cette grâce peut être considérée selon la raison propre de la grâce. Et, à ce titre, la grâce elle-même peut être dite infinie, du fait qu'elle n'est point limitée : en ce sens qu'elle a tout ce qui peut appartenir à la raison de la grâce et que n'est point donné à l'âme du Christ selon une certaine mesure déterminée, ce qui appartient à la raison de la grâce : parce que, *selon le dessein de la grâce* » ou de la volonté gra-

tuite « *de Dieu* (*aux Romains*, ch. IV, v. 5), à qui il appartient de mesurer la grâce, la grâce est conférée à l'âme du Christ comme à un certain principe universel de la grâce à donner dans la nature humaine, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. I (v. 6) : *Il nous a donné sa grâce dans son Fils bien-aimé.* C'est comme si nous disions que la lumière du soleil est infinie, non point selon son être, mais selon la raison de lumière, parce qu'elle a tout ce qui peut appartenir à la raison de lumière ». — On le voit, cette raison d'infini revient un peu à la raison de plénitude marquée dans les deux articles précédents.

L'*ad primum* explique la parole que citait l'objection. — « Cette parole, que *le Père ne donne point, au Fils, l'Esprit d'une façon mesurée*, s'explique, en un premier sens, du don que Dieu le Père de toute éternité fait au Fils, savoir la nature divine, qui est un don infini Aussi bien une glose dit, à cet endroit : *Afin que le Fils soit autant que le Père.* — D'une autre manière, on peut rapporter cette parole du don qui est fait à la nature humaine et qui consiste dans l'union à la Personne divine, don qui est infini, comme il a été dit (au corps de l'article). Et c'est pourquoi la glose dit, au même endroit : *Comme le Père a engendré un Verbe plein et parfait, ainsi plein et parfait ce Verbe s'est uni à la nature humaine.* — En un troisième sens, on peut rapporter cette parole à la grâce habituelle, en tant que le grâce du Christ s'étend à toutes les choses qui sont de la grâce. Et aussi bien, saint Augustin l'explique en disant (tr XIV *sur S. Jean*) : *La mesure est une certaine division des dons ; car à l'un est donné par l'Esprit le discours de sagesse, à l'autre le discours de science. Mais le Christ, qui donne, n'a pas reçu d'une façon mesurée* » ou divisée : Il a tout reçu.

L'*ad secundum* dit que « la grâce du Christ a un effet infini », au sens qui a été expliqué : « soit en raison de l'infinité de la grâce dont nous avons parlé », qui n'a pas été donnée au Christ d'une façon mesurée; « soit en raison de l'unité de la Personne divine, à laquelle l'âme du Christ est unie »

L'*ad tertium* accorde que « le moindre peut par voie d'addition parvenir à la quantité du plus grand dans les choses qui

ont une quantité de même nature. Mais la grâce des autres hommes se compare à la grâce du Christ comme une certaine vertu particulière à la vertu universelle. De même donc que la vertu du feu, quelque augmentation qu'elle reçoive, ne peut pas égaler la vertu du soleil; de même la grâce des autres hommes, quelque augmentation qu'elle acquière, ne peut pas égaler la grâce du Christ ».

D'une certaine manière et considérée dans son être, la grâce du Christ est nécessairement finie, puisqu'elle est un être créé limité aux proportions finies d'un sujet créé. — S'ensuit-il que la grâce du Christ puisse être augmentée ou accrue. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner : et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article XII.

Si la grâce du Christ peut être accrue?

Trois objections veulent prouver que « la grâce du Christ peut être accrue ». — La première arguë de ce que « tout fini est susceptible d'addition. Or, la grâce du Christ est finie, comme il a été dit (art. précéd.). Donc elle peut être accrue ». — La seconde objection dit que « l'augmentation de la grâce se fait par la vertu divine; selon cette parole de la deuxième Épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 8) : *Dieu est à même de faire abonder toute grâce en nous*. Or, la vertu divine, parce qu'elle est infinie, n'est arrêtée par aucune limite. Donc il semble que la grâce du Christ pourrait être plus grande ». — La troisième objection est le mot de « saint Luc », où il est « dit, ch. II (v. 52), que *l'enfant Jésus progressait en âge, en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes*. Donc la grâce du Christ a pu être augmentée ».

L'argument *sed contra* appuie sur ce qu' « il est dit, en saint Jean, ch. I (v. 14) : *Nous l'avons vu comme le Fils unique venir du Père plein de grâce et de vérité*. Or, on ne peut rien trouver ou concevoir qui soit plus grand que d'être le Fils unique

venu du Père. Donc on ne peut trouver ni concevoir une grâce plus grande que celle dont le Christ fut rempli ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il arrive d'une double manière qu'une forme ne puisse pas être augmentée : ou du côté du sujet lui-même; ou du côté de cette forme. — Du côté du sujet, quand le sujet atteint le dernier degré de la participation de cette forme, selon son mode : comme si l'on dit que l'air ne peut pas augmenter en chaleur, quand il est parvenu au dernier degré de chaleur qui peut coexister en gardant le nature de l'air, bien qu'il puisse y avoir une plus grande chaleur dans la nature des choses, qui est la chaleur du feu. — Du côté de la forme est exclue la possibilité d'augmentation, quand un sujet atteint à la dernière perfection où une telle forme peut être possédée; comme si nous disons que la chaleur du feu ne peut pas être augmentée, parce qu'il ne peut pas y avoir », dans la nature des choses, « un degré de chaleur plus parfait que celui auquel atteint le feu. — Or, de même que pour les autres formes a été déterminée par la sagesse divine une mesure propre; de même aussi pour la grâce; selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. XI (v. 21) : *Vous avez fait toutes choses en nombre, poids et mesure.* D'autre part, la mesure est fixée à chaque forme par comparaison à sa fin : c'est ainsi », explique saint Thomas dans la conception aristotélicienne du monde, « qu'il n'est point de plus grande pesanteur que celle de la terre, parce que nul lieu ne peut être plus bas que celui que la terre occupe. Et précisément, la fin de la grâce est l'union de la créature raisonnable à Dieu. Puis donc qu'on ne peut trouver ni concevoir une plus grande union de la créature raisonnable à Dieu que celle qui s'est faite dans la Personne, il s'ensuit que la grâce du Christ atteint jusqu'à la mesure suprême de la grâce. Par conséquent, il est bien manifeste que la grâce du Christ n'a pas pu être augmentée du côté de la grâce elle-même. — Elle ne l'a pas pu davantage du côté du sujet. C'est qu'en effet, le Christ, selon qu'il est homme, dès le premier instant de sa conception fut, d'une manière pleine et parfaite, au terme de la compréhension », qui est le propre des bienheu-

reux dans le ciel. « Il s'ensuit qu'en Lui la grâce ne peut pas être augmentée, pas plus qu'elle ne peut l'être dans les autres bienheureux, dont la grâce ne peut pas être augmentée, parce qu'ils sont au terme. Pour les hommes, au contraire, qui sont purement dans la voie » ou qui ne vivent que selon les conditions de la vie présente, « la grâce peut être augmentée, et du côté de la forme, parce qu'ils n'atteignent pas le degré suprême de la grâce, et du côté du sujet, parce qu'ils ne sont pas encore parvenus au terme ». — Il est aisé de voir, par l'argumentation même de saint Thomas dans ce corps d'article, que la grâce du Christ est dite ne pouvoir pas être augmentée, non pas eu égard à la puissance absolue de Dieu considérée sous la seule raison de puissance, mais eu égard à cette puissance ordonnée selon les vues et la détermination de la divine sagesse.

L'*ad primum* répond dans le même sens. « Si nous parlons des quantités mathématiques », qui sont quelque chose d'abstrait et où l'on ne considère que la raison de quantité, « toute quantité finie est susceptible d'addition ; parce que du côté de la quantité finie il n'est rien qui répugne à l'addition. Mais si nous parlons de la quantité naturelle » ou physique, selon qu'elle existe concrète dans les êtres de la nature, « à ce titre, il peut y avoir répugnance » à l'addition, « du côté de la forme, à laquelle est due une quantité déterminée, comme doivent être déterminés ses autres accidents. Et c'est pourquoi Aristote dit, au livre II *de l'Ame* (ch. IV, n. 8; de S. Th., leç. 8), que pour tous les êtres qui sont dans la nature, il y a un terme et et une raison fixe de grandeur et d'augmentation. De là vient qu'à la quantité de tout le ciel » ou de l'universalité du monde corporel, « il ne peut pas être fait d'addition. C'est donc à bien plus forte raison encore que nous devons marquer une certaine limite, dans les formes elles-mêmes, qu'il ne leur est point possible de franchir. Et, à cause de cela, il n'a pas été nécessaire qu'il pût être fait quelques additions à la grâce du Christ, bien qu'elle soit finie dans son essence ».

L'*ad secundum*, plus expressément encore, signale la distinction que nous indiquions à la fin du corps de l'article. « Bien que la vertu divine », considérée en elle-même et sous

la seule raison de vertu infinie, « pût faire quelque chose de plus grand » et de meilleur que n'est la grâce habituelle du Christ, « elle ne pourrait cependant pas faire que ce fût ordonné à quelque chose de plus grand que n'est l'union personnelle du Fils unique venu du Père : à laquelle union correspond suffisamment » et excellemment, « telle mesure de grâce, selon la fixation de la divine Sagesse ».

L'*ad tertium* explique le fameux texte de saint Luc. « Dans la sagesse et la grâce, un sujet peut progresser d'une double manière. — D'abord, selon les habitus mêmes de sagesse et de grâce qui se trouvent augmentés. Et, de la sorte, le Christ ne progressait point en sagesse et en grâce. — D'une autre manière, selon les effets ; en ce sens que quelqu'un produit des œuvres qui manifestent plus de sagesse et plus de vertu. Et, de cette sorte, le Christ progressait en sagesse et en grâce, comme en âge, parce que selon les progrès de l'âge Il faisait des œuvres plus parfaites », comme il convenait à l'âge plus développé, « afin de se montrer véritablement homme », proportionnant ses actes à l'âge qui était le sien selon le développement naturel et normal de sa nature humaine conforme à la nature des autres hommes, « soit dans les choses qui se rapportaient à Dieu, soit dans les choses qui se rapportaient aux hommes ». — Cette explication du texte de saint Luc est parfaite. Il faut s'y tenir purement et simplement. Toute autre courrait risque de porter atteinte aux prérogatives de la nature humaine dans le Christ ou à la vérité de cette nature.

La grâce se trouve dans le Christ selon tout ce qui peut appartenir à la raison de grâce et selon toute la vertu qui peut en découler. Elle s'y est trouvée ainsi, dès le premier instant de son être. Il s'ensuit qu'au sens le plus parfait et le plus plein ou le plus complet nous pouvons et devons dire que la grâce s'est trouvée dans le Christ dans toute sa plénitude. Ce privilège lui appartient absolument en propre. Toutefois, quelque pleine et parfaite qu'elle soit en elle-même ou sous sa raison de grâce, elle n'en est pas moins d'ordre fini, restant essentiellement quelque chose d'ordre créé. Mais, bien que

finie, elle ne saurait être accrue; parce qu'il n'est point possible que dans l'économie de la grâce, telle que l'a établie la Sagesse divine, se trouve ou même se conçoive un degré de grâce supérieur à celui de la grâce qui est dans le Christ. — Après avoir étudié la grâce du Christ en elle-même, il nous reste à examiner, dans un dernier article, les rapports de cette grâce dans le Christ avec la grâce de l'union.

Article XIII.

Si la grâce habituelle dans le Christ est une suite de l'union?

Trois objections veulent prouver que « la grâce habituelle dans le Christ n'est pas une suite de l'union ». — La première dit qu' « une même chose n'est pas une suite d'elle-même. Or, cette grâce habituelle semble être une même grâce avec la grâce de l'union. Saint Augustin dit, en effet, au livre de *la Prédestination des Saints* (ch. xv) : *Par cette même grâce, tout homme, dès le début de sa foi, est fait chrétien, par laquelle, dès le début de son être, cet homme a été fait le Christ.* Or, de ces deux choses, l'une appartient à la grâce habituelle; et l'autre, à la grâce de l'union. Donc il semble que la grâce habituelle n'est pas une suite de l'union » : dans le Christ, la grâce de l'union est ce que la grâce habituelle est chez nous; il n'y a donc pas à supposer qu'en Lui la grâce habituelle soit une suite de l'union. — La seconde objection fait observer que « la disposition précède la perfection, dans l'ordre du temps, ou, au moins, dans l'ordre de l'intelligence. Or, la grâce habituelle paraît être comme une certaine disposition de la nature humaine à l'union personnelle. Donc il semble que la grâce habituelle n'est pas une suite de l'union, mais, au contraire, la précède ». — La troisième objection arguë de ce que « le commun est antérieur au propre. Or, la grâce habituelle est commune au Christ et aux autres hommes; tandis que la grâce d'union est propre au Christ. Donc la grâce habituelle, dans l'ordre de l'intelligence, est antérieure à l'union elle-même. Par conséquent, elle ne la suit pas ».

L'argument *sed contra* cite le texte d' « Isaïe », ch. XLII (v. 1), où il est « dit : *Voici mon serviteur, je le prendrai;* et, après, il est ajouté : *J'ai placé mon Esprit sur Lui,* ce qui se rapporte au don de la grâce habituelle. Il demeure donc que l'assomption de la nature humaine dans l'union de la Personne a précédé la grâce habituelle dans le Christ ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « l'union de la nature humaine à la Personne divine, que nous avons dit être, plus haut (q. 2, art. 10; q. 6, art. 6), la grâce même de l'union, précède la grâce habituelle dans le Christ, non dans l'ordre du temps, mais dans l'ordre de la nature ou de l'intelligence. — Et cela, pour une triple raison. — Premièrement, en raison de l'ordre des Principes de l'une et de l'autre. Le Principe de l'union, en effet, est la Personne du Fils assumant la nature humaine; Laquelle en raison de cela est dite *être envoyée dans le monde,* parce qu'Elle a pris la nature humaine. Le Principe, au contraire, de la grâce habituelle, qui est donnée avec la charité, est l'Esprit-Saint, qui, en raison de cela est dit être envoyé, parce qu'Il habite dans l'âme par la charité. Or, la mission du Fils, selon l'ordre de nature, est antérieure à la mission de l'Esprit-Saint; comme, dans l'ordre de nature, l'Esprit-Saint procède de l'amour du Père et du Fils. Il suit de là que l'union personnelle, selon laquelle se prend la mission du Fils, est antérieure, dans l'ordre de nature, à la grâce habituelle, selon laquelle se prend la mission de l'Esprit-Saint. — Secondement, on peut prendre la raison de cet ordre du rapport de la grâce à sa cause. La grâce, en effet, est causée dans l'homme, de la présence de la divinité; comme la lumière est causée, dans l'air, de la présence du soleil : et c'est pourquoi il est dit, dans Ezéchiel, ch. XLIII (v. 2) : *La gloire du Dieu d'Israël entrait par la voie de l'Orient, et la terre resplendissait de sa majesté.* Or, la présence de Dieu, dans le Christ, s'entend selon l'union de la nature humaine à la Personne divine. Donc la grâce habituelle du Christ doit s'entendre comme faisant suite à cette union; de même que la splendeur suit le soleil ». On aura remarqué la beauté de cette seconde raison; et quels magnifiques horizons

elle ouvre sur le monde de la grâce. — « La troisième raison de l'ordre que nous disons peut se prendre du côté de la fin de la grâce. La grâce, en effet, est ordonnée à bien agir. D'autre part, *les actions sont le propre des suppôts ou des individus* (Aristote, *Métaphysique*, liv. I, ch. I, n. 6; de saint Thomas, leç. I). Donc l'action, et, par suite, la grâce qui ordonne à l'action, présuppose l'hypostase qui agit. Et, parce que l'hypostase n'est point présupposée, dans la nature humaine, avant l'union, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 4, art. 3), il s'ensuit que la grâce de l'union, selon l'ordre de l'intelligence, précède la grâce habituelle ».

L'*ad primum* fait observer que « saint Augustin », dans le texte que citait l'objection, « appelle du nom de grâce, la volonté gratuite de Dieu accordant gratis ses bienfaits. C'est pour cela qu'il dit que ce par quoi tout homme est fait chrétien est la même grâce par laquelle l'homme Jésus-Christ a été fait; parce que l'un et l'autre a été fait par la volonté gratuite de Dieu, sans aucuns mérites » du côté de la créature. — On ne pouvait donner une meilleure explication de ce texte de saint Augustin, au premier abord si difficile et si délicat.

L'*ad secundum* déclare que « comme la disposition, dans la voie de la perfection, précède la perfection à laquelle elle dispose dans les choses qui atteignent la perfection d'une manière successive; pareillement, elle suit naturellement la perfection qu'un sujet a déjà obtenue : c'est ainsi que la chaleur, qui fut une disposition à la forme du feu, est un effet qui découle de la forme du feu quand le feu existe déjà. Or, la nature humaine dans le Christ a été unie à la Personne du Verbe dès le commencement, sans aucune succession. Il s'ensuit que la grâce habituelle ne se concevra point comme précédant l'union, mais comme la suivant, à la manière d'une certaine propriété naturelle. Et c'est pourquoi saint Augustin dit, dans l'*Enchiridion* (ch. XL) que *la grâce est, d'une certaine manière, naturelle à l'homme Jésus-Christ* ». Ici encore, quelle magnifique justification de ce beau texte de saint Augustin dont la profondeur méritait d'être mise en lumière par le génie de saint Thomas, afin de prévenir toute fausse interprétation.

L'*ad tertium* dit que « le commun est antérieur au propre, si tous deux sont du même genre ; mais dans les choses qui appartiennent à des genres divers, rien n'empêche que le propre soit antérieur au commun. Or, la grâce de l'union n'est pas dans le genre de la grâce habituelle » : elle n'est point, comme elle, dans le genre accident affectant la substance par mode de qualité surajoutée. Prise dans ce à quoi elle se termine et en quoi les deux natures divine et humaine se trouvent unies, étant un en cet unique terme où elles subsistent toutes deux, la grâce d'union « est au-dessus de tout genre, comme la divine Personne elle-même », qui la constitue et la réalise. « Il s'ensuit que ce propre », ou cette grâce d'union propre au Christ, « peut être, sans que rien s'y oppose, antérieur au commun », qu'est la grâce habituelle » commune au Christ et aux autres hommes ; « parce que ce propre ne résulte pas d'une addition au commun » comme, par exemple, le *raisonnable* s'ajoute à l'*animal*, « mais plutôt est le principe et l'origine de ce qui est commun » ; car c'est la présence de la divinité ou de la Personne divine, comme il a été dit au corps de l'article, qui est le principe et la source de la grâce habituelle soit dans le Christ soit dans les autres hommes, bien qu'à des titres divers, et avec une telle excellence dans le Christ que la grâce habituelle lui est en quelque sorte naturelle en raison de l'union, comme il a été dit en expliquant le texte de saint Augustin à l'*ad 2um*.

La grâce personnelle du Christ, ou la grâce avec toutes les perfections d'ordre surnaturel et divin qu'elle implique ou qu'elle peut apporter dans un sujet donné en vue de la participation de la vie de Dieu dans la créature raisonnable, a été en Lui la conséquence naturelle en quelque sorte de la grâce de l'union en vertu de laquelle Dieu Lui-même, dans la Personne du Verbe, se communique à la nature humaine assumée dans le mystère de l'Incarnation, au point de subsister personnellement dans cette nature humaine. Nous avons vu l'excellence et la perfection de cette grâce personnelle dans le Christ. — Mais le Christ, en raison même de la fin de l'Incarnation,

qui était le salut du genre humain perdu par le péché, n'a pas été revêtu de grâce uniquement pour Lui-même, si nous pouvions ainsi dire. La grâce lui a été donnée en vue et en fonction de nous tous. De ce chef, ou à ce titre, elle prend le nom de grâce capitale, ou de grâce qui lui convient selon qu'Il est la tête et le chef de son corps mystique, l'Église. C'est de cette grâce que nous devons maintenant nous occuper. Elle va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION VIII

DE LA GRACE DU CHRIST SELON QU'IL EST LA TÊTE DE L'ÉGLISE

Cette question comprend huit articles :

1° Si le Christ est la tête de l'Égltse?
2° S'Il est la tête des hommes quant au corps, ou seulement quant aux âmes?
3° S'Il est la tête de tous les hommes?
4° S'Il est la tête des anges?
5° Si la grâce selon laquelle Il est la tête des hommes est la même avec sa grâce habituelle selon qu'Il est un certain homme particulier?
6° Si d'être la tête de l'Église est propre au Christ?
7° Si le démon est la tête de tous les méchants?
8° Si l'Antéchrist aussi peut être dit la tête de tous les méchants?

Cette question pourrait s'appeler la question de l'Église, au sens le plus compréhensif de ce mot, dans ses rapports avec le Christ. C'est la question de l'Église corps mystique du Christ; ou, plus exactement, la question du Christ tête ou chef de son corps mystique qui est l'Église. Des huit articles qui la composent, les six premiers examinent la grâce capitale du Christ en elle-même ou d'une façon absolue; les deux autres la font ressortir par mode de contraste et d'opposition. — En elle-même ou d'une façon absolue, elle est examinée dans son être même (art. 1-5); et puis, sous sa raison de prérogative (art. 6). — Relativement à son être, saint Thomas s'enquiert : premièrement, de son existence; secondement, de son extension (art. 2-4) ; troisièmement, de sa nature (art. 5). — D'abord, de son existence. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si au Christ, selon qu'Il est homme, il convient d'être la tête de l'Église?

Trois objections veulent prouver qu' « au Christ, selon qu'Il est homme, il ne convient pas d'être la tête de l'Église ». — La première fait observer que « la tête influe la sensation et le mouvement dans les membres. Or, la sensation et le mouvement d'ordre spirituel que cause la grâce, ne nous est pas influé par le Christ en tant qu'homme; car, selon que le dit saint Augustin, au livre XV *de la Trinité* (ch. xxvi), le Christ Lui-même, selon qu'Il est homme, ne donne pas l'Esprit-Saint, mais seulement en tant qu'Il est Dieu. Donc il ne lui convient pas, selon qu'Il est homme, d'être la tête de l'Église ». — La seconde objection déclare qu' « il ne semble pas que la tête puisse avoir une autre tête. Or, du Christ, selon qu'Il est homme, Dieu est la tête, conformément à cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xi (v. 3) : *La tête du Christ est Dieu*. Donc le Christ Lui-même n'a point la raison de tête ». — La troisième objection dit que la tête, dans l'homme, est un certain membre particulier qui reçoit l'influence du cœur. Or, le Christ est le principe universel de toute l'Église. Donc Il n'est point tête de l'Église ».

L'argument *sed contra* cite le texte de l'Épître *aux Éphésiens*, où « il est dit, ch. i (v. 22) : *Il l'a constitué tête sur toute l'Église* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme toute l'Église est dite un seul corps mystique par similitude au corps naturel de l'homme, qui selon divers membres a des actes divers, ainsi que l'Apôtre l'enseigne *aux Romains*, ch. xii (v. 4, 5), et dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. xii (v. 12 et suiv.); de même, le Christ est dit tête de l'Église selon la similitude de la tête dans le corps humain, où nous pouvons considérer trois choses : l'ordre, la perfection, et la vertu. — L'ordre » ou la place; « car la tête est la première partie

du corps de l'homme, à commencer par le haut. Et de là vient que tout principe a coutume d'être appelé tête ; selon cette parole de Jérémie, ch. II (cf. v. 20 ; et Ézéchiel, ch. XVI, v. 24, 25, 31) : *A toute tête de rue tu as placé ton lieu de prostitution.* — La perfection ; parce que dans la tête ont leur siège tous les sens intérieurs et extérieurs, alors que dans les autres membres ne se trouve que le toucher seul. Et de là vient qu'il est dit, dans Isaïe, ch. IX (v. 15) : *L'ancien et le noble, c'est la tête.* — La vertu, enfin ; parce que la vertu et le mouvement des autres membres et le gouvernement de leurs actes, viennent de la tête, en raison de la faculté sensitive et motrice qui domine en elle. Et aussi bien le recteur est dit tête du peuple ; selon cette parole du premier livre des *Rois*, ch. XV (v. 17) : *Quand tu étais petit à tes yeux, tu as été fait tête sur les tribus d'Israël.* — Or, ces trois choses conviennent au Christ, d'une façon spirituelle. — D'abord, en effet, selon la proximité à Dieu, sa grâce est la plus haute et la première, bien que non dans le temps ; attendu que tous les autres ont reçu la grâce, eu égard à sa grâce à Lui, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 29) : *Ceux qu'Il a connus d'avance, ceux-là Il les a prédestinés devoir être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit Lui-même le premier-né parmi beaucoup de frères.* — Secondement, Il a la perfection, quant à la plénitude de toutes les grâces ; selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 14) : *Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité*, comme il a été montré plus haut (q. 7, art. 9). — Troisièmement, Il a eu la vertu d'influer la grâce dans tous les membres de l'Église ; selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 16) : *De sa plénitude nous avons tous reçu.* — Et l'on voit donc, par là, que c'est à propos que le Christ est dit tête de l'Église ». — On aura remarqué la parfaite énumérations des propriétés ou des prérogatives de la tête dans le corps physique humain. Et il n'est pas douteux, comme le démontrent les textes si expressifs apportés par saint Thomas, que ces prérogatives conviennent excellemment au Christ, dans l'ordre spirituel, par rapport à l'ensemble des êtres humains qui constituent l'Église son corps mystique. On aura remarqué, aussi, comment, d'un seul mot, saint Thomas a su

justifier cette appellation de corps mystique donnée à l'Église ou à l'ensemble des hommes qui la constituent : c'est en raison de la similitude avec le corps humain où la diversité des membres répond à la diversité des actes. Dans l'Église de Jésus-Christ, en effet, comme l'explique saint Paul dans les deux passages dont la référence était indiquée, il y a diversité d'offices, réglés ou distribués par un seul et même Esprit, en vue de la perfection de l'ensemble.

L'*ad primum* précise en quelques mots la raison de causalité qui se trouve dans le Christ à l'endroit des choses de la grâce. « Donner la grâce ou l'Esprit-Saint convient au Christ selon qu'Il est Dieu, par mode ou par voie d'autorité » : en ce sens qu'Il en est l'auteur ou le principe : « mais cela lui convient par mode d'instrument, selon qu'Il est homme, en tant que son humanité fut » et demeure « *l'instrument de sa divinité* (saint Jean Damascène, *de la Foi Orthodoxe*, livre III, ch. xv). Et, ainsi, ses actions » humaines, « par la vertu de sa divinité, nous ont été salutaires, comme causant en nous la grâce, et par voie de mérite et par une certaine raison de cause efficiente. Quant à saint Augustin, il nie que le Christ, selon qu'Il est homme, donne l'Esprit-Saint, par voie d'autorité. Mais par mode d'instrument, ou à titre ministériel, même les autres saints sont dits donner l'Esprit-Saint; selon cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. III (v. 5) : *Celui qui vous confère l'Esprit, le fait-il*, etc. »

L'*ad secundum* fait observer que « dans les expressions métaphoriques, il ne faut point chercher la similitude en tout; sans quoi ce ne serait plus la ressemblance, mais la chose elle-même. Et donc la tête naturelle n'a pas une autre tête, parce que le corps humain n'est point partie d'un autre corps. Mais le corps dit par mode de similitude, c'est-à-dire une certaine multitude ordonnée, est partie d'une autre multitude. C'est ainsi que la multitude » ou le groupe « de la famille, est partie de la multitude de la cité. Et de là vient que le père de famille, qui est la tête de la multitude » ou du groupe « de la famille, a sur lui, comme tête, le recteur de la cité. De cette manière donc, rien n'empêche que la tête du Christ soit

Dieu, alors que cependant Lui-même est tête de l'Église ».

L'*ad tertium* complète excellemment cette doctrine, en expliquant que « la tête a une certaine éminence par rapport aux membres extérieurs; mais le cœur a une influence occulte. Et de là vient que au cœur est comparé l'Esprit-Saint, qui, d'une manière invisible, vivifie et unit l'Église; tandis que à la tête est comparé le Christ selon sa nature visible, par laquelle, homme, Il précède les autres hommes ». — Pouvait-on marquer d'un trait plus précis et plus exact le double rôle et le double caractère du Christ et de l'Esprit-Saint dans l'économie du corps mystique qu'est l'Église. Et nous voyons, par là, dans quelle dépendance se trouve ce corps mystique qu'est l'Église soit à l'endroit de Jésus-Christ comme homme, pour tout ce qui regarde son organisation extérieure, ou ses divers offices, dont la vie humaine du Christ demeure le chef et le parfait prototype, soit à l'endroit de l'Esprit-Saint, pour ce qui regarde le principe intérieur de sa vie surnaturelle et divine.

Par voie de comparaison ou de similitude avec le corps physique et naturel de l'homme, qui, organisé pour une admirable variété d'actes divers, comprend une multiplicité de membres ou d'organes proportionnés à ces actes, et garde néanmoins sa parfaite unité, toute multitude d'êtres humains, où se trouvent des attributions diverses et des offices distincts, ordonnés au bien de l'ensemble, a pu très légitimement être appelée un corps. C'est à ce titre que l'Église, ou l'ensemble des êtres humains formant un tout, dans l'ordre de la vie chrétienne à promouvoir, même extérieurement, par une admirable diversité d'attributions et d'offices, tels que l'apôtre saint Paul les a décrits dans son épître *aux Romains*, chapitre XII, et dans sa première épître *aux Corinthiens*, chapitre XII, est appelée, elle aussi, du nom de corps mystique. Ce corps, toujours à l'image du corps humain, devra nécessairement avoir une tête. Et parce que le propre de la tête est d'occuper la première place et la plus noble, parmi les autres parties du corps, de concentrer aussi en elle tous les principes de vie de relation qui permettent à l'individu humain de communiquer avec tout ce

qui l'entoure, et de mouvoir ou de diriger, par sa vertu, en fonction de cette vie, tous les autres membres ou organes qui sont dans l'homme, il s'ensuit que proportionnellement à ce rôle de la tête dans le corps de l'homme, il faudra que le corps mystique formé par l'Église ait, lui aussi, une tête ou un individu de même nature que les autres hommes, mais occupant une place absolument à part, concentrant en Lui tous les principes ou éléments de vie qui doivent régler les mouvements de tout l'ensemble, et dirigeant, en effet, par sa vertu et par son action, toutes les manifestations extérieures de la vie divine qui anime ce grand tout. Cette tête du corps mystique qu'est l'Église est Jésus-Christ Lui-même, le Verbe de Dieu fait chair. — Mais jusqu'où s'étend ce rôle de tête, qui convient au Christ, par rapport aux autres hommes formant son corps mystique, est-ce seulement à leurs âmes; ou bien s'étend-il aussi jusqu'au corps. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le Christ est tête des hommes quant aux corps?

Trois objections veulent prouver que « le Christ n'est point tête des hommes quant aux corps ». — La première en appelle à ce que « le Christ est dit tête de l'Église en tant qu'Il influe le sens spirituel et le mouvement de la grâce dans l'Église » (la belle définition ! nous montrant que tout ce qu'il y a de sens divin et de mouvement de vie surnaturelle dans l'Église ou parmi les hommes incorporés au Christ y vient du Christ Lui-même). « Or, de ce sens spirituel et de ce mouvement » de la grâce, « le corps n'est point capable. Donc le Christ n'est point tête des hommes quant aux corps ». — La seconde objection dit que « selon les corps, nous communiquons avec les animaux sans raison. Si donc le Christ était tête des hommes quant aux corps, il s'ensuit qu'Il le serait aussi des animaux sans raison ; ce qui est inadmissible ». — La troisième objection fait observer que « le Christ a tiré son corps

des autres hommes; comme on le voit » par les généalogies que nous trouvons de Lui « en saint Matthieu, ch. I, et en saint Luc, ch. III. Or, la tête est la première parmi tous les autres membres, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). Donc le Christ n'est point tête de l'Église quant aux corps ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter le texte où « il est dit, dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. III (v. 21) : *Il réformera le corps de notre bassesse rendu semblable au corps de sa gloire et de sa clarté* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le corps humain a un ordre naturel à l'âme raisonnable, qui est sa propre forme et son principe moteur. Or, en tant que l'âme est sa forme, il en reçoit la vie et les autres propriétés qui conviennent au corps humain selon son espèce. En tant qu'elle est son principe moteur, il lui sert d'instrument. Nous dirons donc, conclut saint Thomas, que la vertu d'influer convient à l'humanité du Christ selon qu'elle est jointe au Verbe de Dieu, auquel le corps est uni par l'âme, comme il a été dit plus haut (q. 6, art. 1). Par conséquent, toute l'humanité du Christ, et selon l'âme et selon le corps, influe sur les hommes et quant à l'âme et quant au corps, mais principalement quant à l'âme, et secondairement quant au corps : d'abord, en tant que *les membres du corps sont offerts comme armes de la justice* qui existe dans l'âme par le Christ, ainsi que le dit l'Apôtre, *aux Romains*, ch. VI (v. 13); ensuite, selon que la vie de la gloire dérive de l'âme sur le corps, conformément à cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 11) : *Celui qui a ressuscité Jésus des morts vivifiera aussi vos corps mortels, en raison de son Esprit qui habite en vous* ».

L'*ad primum* dit que « le sens » ou le sentiment « de la grâce spirituelle ne parvient pas au corps, en effet, en premier et principalement; mais il lui parvient en second et comme à un instrument, ainsi qu'il a été marqué » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* fait observer que « le corps de l'animal sans raison n'a aucun rapport à l'âme raisonnable, comme l'a le corps humain. Et, par suite, il n'y a aucune parité ».

L'*ad tertium* répond que « si le Christ a tiré la matière de son corps des autres hommes, cependant tous les hommes tirent de Lui la vie immortelle du corps, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 22) : *De même que tous meurent en Adam; ainsi tous sont vivifiés dans le Christ* ». — Remarquons, au passage, cette magnifique déclaration, qui sera plus tard mise en tout son jour ; savoir que tous les hommes tirent de Jésus-Christ, dans son humanité sainte ressuscitée, la vie immortelle de leur corps.

Ainsi donc, ce n'est pas seulement quant à leur âme que les hommes sont soumis à l'action vivificatrice du Christ dans l'ordre surnaturel ; c'est aussi quant à leur corps : pour autant que ce corps est l'instrument de l'âme dans la vie de mérite; et que, dans la gloire future, le trop-plein de l'âme dérivera sur le corps. — Mais est-ce de tous les hommes, que le Christ est ainsi la tête ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si le Christ est la tête de tous les hommes ?

Trois objections veulent prouver que « le Christ n'est point la tête de tous les hommes ». — La première dit que « la tête n'a point de rapport si ce n'est aux membres de son corps. D'autre part, les infidèles ne sont en aucune manière membres de l'Église, *qui est le corps du Christ*, comme il est dit *aux Éphésiens*, ch. i (v. 23). Donc le Christ n'est point la tête de tous les hommes ». — La seconde objection en appelle à ce que « l'Apôtre dit », toujours « *aux Éphésiens*, ch. v (v. 25, 27), que *le Christ s'est livré Lui-même pour l'Église, afin de se donner à Lui-même une Église de gloire, qui n'aurait ni tache, ni ride, ni quelque autre imperfection que ce puisse être*. Or, il en est beaucoup, même parmi les fidèles, en qui se trouve la tache et les rides du péché. Donc le Christ n'est point la tête » même « de

tous les fidèles ». — La troisième objection fait remarquer que « les sacrements de l'ancienne loi sont comparés au Christ comme l'*ombre* au *corps*, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 17). Or, les Pères de l'Acien Testament vivaient en usant de ces sacrements en leur temps ; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. VIII (v. 5) : *Ils vivent dans la copie et l'ombre des choses célestes*. Donc ils n'appartenaient pas au corps du Christ. Et, par suite, le Christ n'est point la tête de tous les hommes », non pas même de tous ceux qui ont été justes et saints.

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans la première Épître *à Timothée*, ch. IV (v. 10) : *Il est le Sauveur de tous les hommes, surtout des fidèles*. Et, dans la première épître de saint Jean, ch. II (v. 2) : *Il est Lui-même propitiation pour nos péchés, non pas seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier*. Or, sauver les hommes ou être propitiation pour leurs péchés convient au Christ selon qu'Il a la raison de tête. Donc le Christ est la tête de tous les hommes ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « il y a cette différence entre le corps naturel de l'homme et le corps mystique de l'Église, que les membres du corps naturel sont tous simultanément, tandis que les membres du corps mystique ne sont point tous simultanément : ni quant à l'être de nature, car le corps de l'Église est constitué par des hommes qui ont été depuis le commencement du monde et seront jusqu'à la fin ; ni même quant à l'être de la grâce, car même de ceux qui existent en un même temps, les uns manquent de la grâce qu'ils auront plus tard, tandis que d'autres l'ont déjà. Il suit de là que les membres du corps mystique se prennent non pas seulement selon qu'ils sont actuellement, mais aussi selon qu'ils sont en puissance. Toutefois, il en est qui sont en puissance et qui ne seront jamais amenés à l'acte ; tandis que d'autres sont amenés à un moment donné à l'acte, selon le triple degré dont le premier est par la foi, le second par la charité de la vie présente, et le troisième par la fruition de la Patrie. Ainsi donc nous dirons qu'à l'entendre dans sa généralité selon la totalité du temps ou de la durée du monde, le Christ

est la tête de tous les hommes; mais selon des degrés divers. Car, premièrement et principalement, Il est la tête de ceux qui lui sont unis actuellement par la gloire. Secondement, de ceux qui lui sont unis actuellement par la charité. Troisièmement, de ceux qui lui sont unis actuellement par la foi. Quatrièmement, de ceux qui lui sont unis seulement en puissance, non encore en acte, mais qui cependant doivent lui être unis en acte, selon la Prédestination divine. Cinquièmement, de ceux qui lui sont unis en puissance, mais qui ne le seront jamais en acte; comme les hommes qui vivent en ce monde et qui ne sont point prédestinés. Mais ceux-là, quand ils sortent de ce monde, cessent totalement d'être membres du Christ; parce que dès lors ils ne sont même plus en puissance de lui être unis » : c'est le cas de tous les réprouvés qui sont en enfer.

L'*ad primum* répond que « ceux qui sont infidèles, bien qu'ils ne soient point de l'Église actuellement, sont de l'Église en puissance. Et cette puissance se fonde sur deux choses : d'abord, et principalement, sur la vertu du Christ, qui suffit pour le salut du genre humain tout entier; ensuite, secondairement, dans le libre arbitre » des hommes. — On remarquera, en passant, cette déclaration si nette de saint Thomas, affirmant, pour tout être humain, quelque éloigné qu'il soit de la foi ou de l'incorporation au Christ, en raison de son état actuel, la possibilité, tant qu'il vit sur cette terre, d'être incorporé au Christ : possibilité qui repose, d'une part, sur la vertu du Christ; et, de l'autre, quand il s'agit des adultes, sur le libre arbitre de l'homme.

L'*ad secundum* fait observer qu' « être l'Église *glorieuse n'ayant point de tache ni de ride* est la fin dernière à laquelle nous sommes conduits par la Passion du Christ. Aussi bien cela ne sera que dans l'état de la Patrie, non dans l'état de la vie présente, où, *si nous disons que nous n'avons point de péché, nous nous trompons nous-mêmes*, comme il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. I (v. 8). Toutefois, il y a des péchés, savoir les péchés mortels, que n'ont point ceux qui sont les membres du Christ par l'union actuelle de la charité. Quant à ceux qui sont sous le coup de ces péchés, ils ne sont point actuellement

membres du Christ, mais seulement d'une façon potentielle; si ce n'est peut-être d'une manière imparfaite, par la foi informe, qui unit au Christ à un certain titre, mais non d'une façon pure et simple, de telle sorte que par le Christ l'homme reçoive la vie de la grâce : car *la foi sans les œuvres est une foi morte*, comme il est dit en saint Jacques, ch. II (v. 20); cependant ceux-là reçoivent du Christ un certain acte de vie, qui est l'acte de croire : comme si le membre mort est encore mû d'une certaine manière par l'homme ».

L'*ad tertium* déclare que « les saints personnages » de l'ancienne loi « ne vaquaient point aux sacrements légaux comme à de certaines choses », ou à des réalités saintes qui pussent sanctifier par elles-mêmes ; « mais comme à des images et des ombres de ce qui était à venir. Or, c'est un même mouvement qui va à l'image en tant qu'image et à la chose elle-même » dont elle est l'image; « comme on le voit par Aristote, au livre de *la mémoire et de la réminiscence* (ch. I; de S. Th., leç. 3). Il s'ensuit que les anciens Pères, en observant les sacrements légaux, se portaient vers le Christ par la même foi et le même amour dont nous-mêmes nous nous portons vers Lui. Et, par conséquent, les anciens Pères appartenaient au même corps de l'Église auquel, nous, nous appartenons ».

Tout être humain, quel qu'il soit, qui vit sur cette terre, appartient en quelque manière au corps mystique du Christ, qui est l'Église. Cependant tous ne lui appartiennent pas d'une façon actuelle. Il en est qui ne lui appartiennent qu'en puissance. Ce sont tous ceux qui n'ont rien reçu, en fait, des fruits de la Rédemption en Jésus-Christ, ni la foi, ni les sacrements de la foi, ni la grâce, fruit de la foi et des sacrements. Tels sont les païens ou les infidèles. D'autres appartiennent au corps mystique du Christ, d'une façon actuelle; mais imparfaitement. Ce sont tous ceux qui ont reçu quelque chose des fruits de la Rédemption en Jésus-Christ, mais qui ne sont point parvenus à la grâce, ou qui, après l'avoir eue, l'ont perdue. Tels sont les hommes qui vivent en état de péché mortel, mais qui ont encore la foi surnaturelle, ou qui ont reçu le premier

sacrement de cette foi, le baptême, qui incorpore au Christ, et dont le caractère demeure à tout jamais indélébile. Ceux-là sont vraiment, à un certain titre très réel et actuel, membres du corps mystique du Christ; mais ils sont des membres morts, qui ne reçoivent que très imparfaitement le mouvement vital dont le Christ est le principe et qu'Il communique à tous les membres de son corps mystique. S'ils n'ont que le caractère du baptême et qu'ils n'aient même pas ou qu'ils n'aient plus la foi surnaturelle, ils appartiennent au corps de l'Église; mais ils sont retranchés de son âme, tout en gardant cependant la possibilité de lui être unis de nouveau, tant qu'ils vivent sur cette terre. S'ils avaient la foi et qu'ils n'eussent pas encore le caractère du baptême, ils appartiendraient initialement à l'âme de l'Église, sans lui appartenir pleinement, à supposer qu'ils n'eussent qu'une foi informe, et sans appartenir encore au corps de l'Église : puisqu'ils auraient déjà un commencement d'influx de l'Esprit-Saint, âme de l'Église, sans pouvoir cependant prendre part aux actes hiérarchiques propres aux divers membres du corps du Christ qu'est la société des fidèles. Quant à ceux qui ont la grâce de Jésus-Christ, même s'ils n'avaient pas encore reçu les sacrements de la foi, ils appartiennent d'une façon actuelle, pleine et parfaite, à l'âme de l'Église, et sont des membres vivants du corps mystique de Jésus-Christ; mais ils ne sont pas encore annexés au corps de l'Église et ne peuvent point prendre part aux actes hiérarchiques qui conviennent aux divers membres de ce corps. Ceux-là seuls appartiennent au corps mystique de Jésus-Christ, étant tout ensemble de son âme et de son corps, qui portent en eux le caractère du baptême et qui vivent de la vie de la grâce. De ceux-là, le Christ est la tête au sens plein et parfait, bien qu'Il ne le soit pas encore au sens définitif où Il l'est pour les élus qui règnent déjà avec Lui dans le ciel. Des autres, Il est la tête, à des degrés divers, selon la diversité d'influx vital qu'ils reçoivent de Lui. Quant aux réprouvés qui sont dans l'enfer, même s'ils portent en eux le caractère indélibile des sacrements qui les ont incorporés au Christ, ils sont à tout jamais retranchés de Lui ; et Il n'est plus, en aucune manière, leur tête ou leur chef.

Bien qu'à des titres divers, tous les hommes sans exception, à les prendre dans l'universalité de leur histoire selon qu'elle se sera déroulée sur cette terre, auront eu le Christ pour chef ou pour tête. — Mais que penser du rapport des anges au Christ, en ce qui est de la question qui nous occupe. Pouvons-nous, devons-nous dire que le Christ, en tant qu'homme, est aussi la tête des anges. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si le Christ, selon qu'Il est homme, est la tête des anges?

Trois objections veulent prouver que « le Christ, selon qu'Il est homme, n'est pas la tête des anges ». — La première fait observer que « la tête et les membres sont de même nature. Or, le Christ, selon qu'Il est homme, n'est point conforme aux anges dans la nature, mais seulement aux hommes ; car, comme il est dit *aux Hébreux*, ch. II (v. 16), *Il n'a jamais pris les anges ; mais c'est la race d'Abraham qu'Il a prise*. Donc le Christ, selon qu'Il est homme, n'est point la tête des anges ». — La seconde objection dit que « le Christ est la tête de ceux qui appartiennent à l'Église, *qui est son corps*, comme il est dit *aux Éphésiens*, ch. I (v. 23). Or, les anges n'appartiennent point à l'Église. L'Église, en effet, est l'assemblée des fidèles ; et la foi n'est pas dans les anges ; car *ils ne marchent point par la foi, mais par la vue*, sans quoi *ils seraient loin du Seigneur*, selon l'argumentation de l'Apôtre, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. V (v. 6, 7). Donc le Christ, selon qu'Il est homme, n'est point la tête des anges ». — La troisième objection apporte un texte de « saint Augustin », qui « dit, *sur saint Jean* (tr. XIX, XXIII), que comme *le Verbe qui était au commencement auprès du Père* vivifie les âmes, ainsi *le Verbe fait chair* vivifie les corps ; que les anges n'ont pas. Or, le Verbe fait chair est le Christ selon qu'Il est homme. Donc le Christ, selon qu'Il est homme, n'influe pas la vie aux anges. Et, par suite, selon qu'Il est homme, Il n'est point la tête des anges ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité « de l'Apôtre », qui « dit, *aux Colossiens*, ch. II (v. 10) : *Lui qui est la tête de la principauté et de la puissance*. Et la raison est la même pour les anges des autres ordres » ou des autres chœurs. « Donc le Christ est la tête des anges ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (art. I, *ad 2um*), où se trouve un seul corps doit se trouver une seule tête. Or, un seul corps se dit, par mode de similitude, de la multitude une ordonnée en un selon des actes ou des offices distincts. D'autre part, il est manifeste qu'à une même fin, qui est la gloire de la fruition divine, sont ordonnés et les hommes et les anges. Il s'ensuit que le corps mystique de l'Église n'est pas seulement constitué par les hommes, mais aussi par les anges. Et c'est de toute cette multitude, que le Christ est la tête; car il est plus près de Dieu et Il participe ses dons plus parfaitement non seulement que les hommes, mais aussi que les anges; et de son influx reçoivent non seulement les hommes, mais aussi les anges. Il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. I (v. 20 et suiv.), que Dieu le Père *a placé* le Christ *à sa droite, au-dessus de toute principauté, et puissance, et vertu, et domination, et au-dessus de tout nom qui est donné non seulement dans la vie présente, mais même dans le siècle à venir et Il a tout mis sous ses pieds*. Il suit de là que le Christ n'est pas seulement la tête des hommes, mais qu'Il l'est aussi des anges. Aussi bien, nous lisons, en saint Matthieu, ch. IV (v. 11), que *les anges s'approchèrent et qu'ils Le servirent* ». — Rien de plus net et de plus lumineux que ce corps d'article. Nous y voyons l'unité et l'extension de l'Église, corps mystique de Jésus-Christ. Bien qu'à des titres divers, ce corps mystique comprend tout ensemble et les anges et les hommes. Et ce qui en fait l'unité, c'est l'unité de la fin où ils conviennent tous, et où la première place, en même temps qu'une raison d'influx universel, convient en propre, sans que nul autre puisse les revendiquer, au Christ en tant qu'homme. Cette fin est la vision de Dieu. — Une fois de plus, nous voyons que cette vision de Dieu est la raison de tout dans l'ordre surnaturel. Il n'est donc pas d'erreur plus opposée à toute l'économie de l'ordre surnaturel et

des conseils de Dieu, que celle de ces faux mystiques qui voulaient exclure de nos désirs la vision de Dieu comme diminuant la perfection de la charité, alors qu'elle en est la raison même et le fondement, comme elle est le fondement et la forme et le couronnement de tout dans l'édifice spirituel de la sainte Cité.

L'*ad primum* déclare que « l'influence ou l'influx du Christ sur tous les hommes se fait principalement à l'endroit de l'âme, par laquelle les hommes conviennent avec les anges dans la nature du genre », étant esprit comme eux, « bien qu'ils ne conviennent pas dans la nature de l'espèce », n'étant point, comme eux, esprit pur. « Et, en raison de cette conformité, le Christ peut être dit tête des anges, bien qu'il n'y ait point » entre les anges et Lui, « la conformité quant au corps ».

L'*ad secundum* a un mot précieux sur la différence à noter dans l'Église elle-même, selon ses divers états. « L'Église, selon l'état des hommes dans la vie présente, est l'assemblée des fidèles; mais, selon l'état de la Patrie, elle est l'assemblée des » voyants ou des « bienheureux qui sont au terme dans la compréhension. Or, le Christ ne fut pas seulement dans la voie; Il était aussi au terme », quant à la partie supérieure de son âme, par la vision béatifique. « Il s'ensuit qu'Il est » et qu'Il a été dès le premier instant de son être, comme homme, « la tête non seulement des fidèles, mais aussi de ceux qui sont au terme, comme ayant en Lui au sens le plus plein et le plus parfait la grâce et la gloire ».

L'*ad tertium* dit que « saint Augustin, dans ce passage », que citait l'objection, « parle selon une certaine assimilation de la cause à l'effet, pour autant que les choses corporelles agissent sur les corps, et les choses spirituelles sur les esprits. Toutefois, l'humanité du Christ, par la vertu de la nature » souverainement « spirituelle, qui est la divinité, peut causer quelque chose non pas seulement sur les esprits des hommes, mais même sur les esprits des anges, en raison de son union, la plus grande qui soit, à Dieu, savoir l'union personnelle ». Ce n'est donc pas seulement parce qu'Il est au-dessus d'eux, dans l'ordre de la grâce, mais aussi parce qu'Il a d'influer sur eux, que le Christ, comme homme, est tête des anges.

L'Église, corps mystique du Christ, ne doit pas s'entendre seulement de la société des hommes qui sur cette terre peuvent vivre unis au Christ, et entre eux, par la foi et les sacrements, instruments de la grâce dont le Christ est la source pour eux tous. Elle doit s'entendre, en un sens beaucoup plus haut et plus vaste, de tous ceux, quels qu'il soient, hommes ou purs esprits, qui forment l'assemblée du Royaume de Dieu dans toute sa plénitude, quel que soit le degré où l'ordre surnaturel se trouve participé en eux, sans en excepter le degré suprême qui est celui de la vision béatifique dans la gloire du ciel. Voilà l'Église ou le corps mystique dont Jésus-Christ est la tête, en raison de la plénitude de grâce qui est en Lui. — Mais cette grâce par laquelle le Christ est tête de l'Église, au sens que nous venons de dire, est-elle la même grâce qui le parfait Lui-même selon qu'Il est cet homme déterminé se distinguant de tous les autres hommes. — Nous devons maintenant étudier cette question ; et c'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si c'est une même grâce, celle par laquelle le Christ est tête de l'Église, avec celle qui est particulière à cet homme qu'est le Christ ?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas une même grâce, celle par laquelle le Christ est tête de l'Église, avec celle qui est particulière à cet homme » qu'est le Christ. — La première arguë de ce que « l'Apôtre dit, *aux Romains*, ch. v (v. 15) : *Si, par le péché d'un seul, beaucoup sont morts, combien plus la grâce de Dieu et son don dans la grâce d'un seul homme Jésus-Christ abondera sur plusieurs*. Or, autre est le péché actuel d'Adam lui-même, et autre le péché originel qu'il a transmis à ses descendants. Donc autre est la grâce personnelle qui est propre au Christ Lui-même, et autre sa grâce en tant qu'Il est tête de l'Église, laquelle dérive de Lui aux autres ». — La seconde objection fait oberver que « les habitus se distinguent selon les actes. Or, à un autre acte est ordonnée, dans

le Christ, sa grâce personnelle, savoir à la sanctification de cette âme; et à un autre acte sa grâce comme tête de l'Église, savoir à la sanctification des autres. Donc autre est la grâce personnelle du Christ Lui-même; et autre sa grâce en tant qu'Il est tête de l'Église ». — La troisième objection rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 7, introduction), dans le Christ on distingue une triple grâce : la grâce d'union ; la grâce capitale ; et la grâce particulière à cet homme. Or, la grâce particulière du Christ est autre que la grâce d'union. Donc, pareillement, elle est autre que la grâce capitale ».

L'argument *sed contra* apporte le texte de saint Jean, où « il est dit, ch. I (v. 16) : *De sa plénitude nous avons tous reçu:* Or, Il est notre tête, selon que nous recevons de Lui. Il s'ensuit qu'Il est notre tête, selon qu'Il a la plénitude de la grâce. D'autre part, Il a la plénitude de la grâce, selon que fut en Lui d'une manière parfaite la grâce personnelle, comme il a été dit plus haut (q. 7, art. 9). Donc c'est selon sa grâce personnelle, qu'Il est notre tête. Et, par suite, la grâce capitale n'est pas une autre grâce que la grâce personnelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce grand principe, que « tout être agit selon qu'il est en acte (*Métaphysique*, liv. VIII, ch. VIII, n. 3 ; de S. Th., liv. IX, leç. 7). Et il faut que ce soit la même chose par laquelle un être est en acte et par laquelle Il agit ; comme c'est la même chaleur par laquelle le feu est chaud et par laquelle il chauffe. Toutefois, ce ne sera point tout acte », au sens métaphysique de ce mot, « par lequel une chose est en acte, qui suffira à ce qu'elle soit le principe d'agir sur les autres. Comme il faut, en effet, que l'*agent l'emporte sur le patient*, ainsi que le dit saint Augustin, au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XVI), et aussi Aristote, au livre III *de l'Ame* (ch. V, n. 2 ; de S. Th., leç. 10), il faut que ce qui agit sur les autres ait l'acte », par lequel il est en acte, « selon une certaine éminence. Or, il a été dit (q. 7, art. 9, 10), que, dans l'âme du Christ, la grâce a été reçue selon la plus grande éminence. Il s'ensuit que c'est en raison de l'éminence de la grâce qu'Il a reçue, qu'il convient au Christ que sa grâce dérive aux autres Et c'est

cela même qui appartient à la raison de tête. Donc c'est une même grâce, dans son essence, que la grâce personnelle, par laquelle l'âme du Christ est justifiée, et la grâce du Christ, selon qu'Il est la tête de l'Église, sanctifiant les autres ; toutefois, ces deux grâces diffèrent d'aspect », en ce sens que la fonction de l'une diffère de la fonction de l'autre, ou que la même grâce a deux fonctions différentes : la première, de justifier l'âme du Christ, et, dans ce cas, elle prend le nom de grâce personnelle ; la seconde, d'être source de sanctification pour les autres, et on l'appelle alors grâce capitale.

L'*ad primum* fait observer que « le péché originel en Adam, qui est un péché de la nature, dérive en nous du péché actuel d'Adam qui fut péché personnel, parce que en lui la personne gâta la nature », en ce sens qu'Adam dépouilla, en sa personne, la nature humaine des dons d'intégrité attachés à la justice originelle; « et c'est par l'entremise de cette corruption de la nature » ou de cette nature ainsi gâtée et dépouillée des dons d'intégrité et de justice originelle, « que le péché du premier homme dérive à ses descendants, selon que la nature corrompue corrompt la personne », de telle sorte que le péché actuel d'Adam, qui fut, premièrement, personnel, en lui, et, ensuite, péché de nature, est, en nous, premièrement, péché de nature, et, ensuite, parce que péché de nature, péché de la personne qui reçoit cette nature, sans toutefois être, dans les autres en dehors d'Adam, un péché personnel au sens de péché actuel. « Mais la grâce ne dérive point du Christ en nous par l'entremise de la nature humaine; elle ne dérive en nous que par la seule action personnelle du Christ Lui-même. Il s'ensuit qu'il n'y a pas à distinguer dans le Christ une double grâce, dont l'une réponde à la nature et l'autre à la personne, comme nous distinguons en Adam le péché de la nature et le péché de la personne ». — On aura remarqué le surcroît de lumière qu'apporte cette réponse si intéressante, en le confirmant de nouveau de la manière la plus expresse, à tout ce que nous avions dit plus haut, dans la *Prima-Secundæ*, quand il s'agissait du péché originel, q. 81 et suiv.

L'*ad secundum* dit que « les actes divers dont l'un est la rai-

son et la cause de l'autre ne diversifient point l'habitus. Or, l'acte de la grâce personnelle, qui est de constituer saint formellement le sujet qui l'a, est la raison de la justification des autres », ou du pouvoir qu'a ce sujet de sanctifier les autres; « ce qui appartient à la grâce capitale. Il s'ensuit que par cette sorte de différence, l'essence de l'habitus n'est point diversifiée » : il n'y a, comme nous l'avons dit, qu'une différence de raison et d'appellation, à cause d'une double fonction de la même réalité.

L'*ad tertium* répond que « la grâce personnelle et la grâce capitale sont ordonnées à un certain acte ; la grâce d'union, au contraire, n'est pas ordonnée à un acte, mais à l'être personnel. Et c'est pour cela que la grâce personnelle et grâce capitale conviennent dans l'essence du même habitus ; mais non la grâce d'union. — Il est vrai, ajoute saint Thomas, que la grâce personnelle peut aussi, d'une certaine manière, être dite grâce d'union, pour autant qu'elle fait une certaine aptitude à l'union. Et, à ce titre, ce sera une même essence de la grâce, que la grâce d'union et la grâce personnelle et la grâce capitale, ne différant que par la raison seule », ou par l'aspect sous lequel la même grâce est considérée.

Un dernier point nous reste à examiner au sujet de la grâce capitale du Christ considérée en elle-même ; c'est de savoir si d'être la tête de l'Église est le propre du Christ. Saint Thomas nous répondra à l'article qui suit.

Article VI.

Si d'être la tête de l'Église est le propre du Christ?

Trois objections veulent prouver que « d'être la tête de l'Église n'est point le propre du Christ ». — La première apporte le texte du premier livre des *Rois*, ch. xv (v. 17), où « il est dit » par Samuel, à Saül, au nom du Seigneur : « *Quand tu étais petit à tes yeux, tu as été constitué tête sur les*

tribus d'Israël. Or, c'est une même Église dans le Nouveau et dans l'Ancien Testament. Donc il semble que pour la même raison un autre homme, en dehors du Christ, peut être tête de l'Église ». — La seconde objection fait observer que « le Christ est dit tête de l'Église par cela qu'Il influe la grâce aux membres de l'Église. Or, il appartient aussi à d'autres de donner aux autres la grâce ; selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 29) : *Qu'aucune parole mauvaise ne sorte de vos lèvres ; mais seulement les paroles bonnes qui sont de nature à édifier la foi et à donner la grâce à ceux qui écoutent.* Donc il semble que même à d'autres que le Christ il convient d'être tête de l'Église ». — La troisième objection dit que « le Christ, par cela qu'il préside l'Église, n'est pas seulement appelé tête, mais aussi *pasteur* et *fondement* de l'Église. Or, le Christ n'a point gardé pour Lui seul le nom de pasteur ; selon cette parole de la première épître de saint Pierre, ch. V (v. 4) : *Lorsque aura paru le Prince des pasteurs, vous recevrez la couronne impérissable de la gloire.* Ni, non plus, le nom de fondement ; selon cette parole de l'*Apocalypse*, ch. XXI (v. 14) : *Le mur de la cité a douze fondements.* Donc il semble qu'Il n'aura point non plus gardé pour Lui le nom de tête » ou de chef.

L'argument *sed contra* en appelle au texte de l'Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 19), où « il est dit : *La tête de l'Église est d'où tout le corps, par les liens et les jointures, s'entretient et grandit dans l'accroissement de Dieu.* Or, ceci convient au seul Christ. Donc, seul, le Christ est la tête de l'Église ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « la tête influe sur les autres membres d'une double manière. D'abord, d'un certain influx intrinsèque ; selon que la vertu de sentir et de se mouvoir dérive de la tête aux autres membres. Ensuite, selon un certain gouvernement extérieur, en tant que par la vue et par les autres sens qui ont leur siège dans la tête l'homme est dirigé dans ses actes extérieurs. — L'influx intérieur de la grâce n'est d'aucun autre si ce n'est du Christ seul, dont l'humanité, par cela qu'elle est jointe à la divinité, a la vertu de justifier. — Mais l'influx dans les membres de l'Église quant au gouvernement extérieur peut convenir » aussi « à

d'autres. Et, à ce titre, quelques autres peuvent être dits têtes de l'Église; selon cette parole d'Amos, ch. VI (v. 1) : *Les nobles sont les têtes des peuples.* Toutefois, d'une autre manière que le Christ. D'abord, quant à ce que le Christ est la tête de tous ceux qui appartiennent à l'Église en tout lieu, en tout temps et selon tous les états; les autres hommes, au contraire, sont dits têtes de l'Église quant à certains lieux spéciaux, comme les évêques pour leurs églises; ou encore, selon un temps déterminé, comme le Pape est la tête de toute l'Église, savoir pendant le temps de son pontificat, et selon un état déterminé, c'est-à-dire pour ceux qui sont dans l'état de la vie présente. En second lieu, quant à ce que le Christ est tête de l'Église par sa vertu et par voie d'autorité; les autres, au contraire, sont dits têtes de l'Église, en tant qu'ils tiennent la place du Christ, ou qu'ils sont ses vicaires, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 10) : *Car, moi aussi, ce que j'ai donné, si j'ai donné quelque chose, je l'ai donné pour vous, dans la personne du Christ;* et, de la même seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. V (v. 20) : *Nous sommes les ambassadeurs du Christ, Dieu exhortant par nous* ».

L'*ad primum* déclare que « cette parole », citée par l'objection, « s'entend selon que la raison de tête se considère du côté du gouvernement extérieur, en tant que le roi est dit tête de son royaume ».

L'*ad secundum* répond que « l'homme ne donne point la grâce, en influant intérieurement; mais par mode de persuasion extérieure portant aux choses de la grâce »; tandis que le Christ, au contraire, influe intérieurement et cause directement la grâce dans les cœurs : chose qui lui appartient absolument en propre, comme il a été dit au corps de l'article.

L'*ad tertium* explique excellemment, avec saint Augustin, le sens des mots que citait l'objection. « Comme le dit saint Augustin, *sur saint Jean* (tr. XLVI), *Si les prélats de l'Église sont pasteurs, comment y a-t-il un seul Pasteur, sinon parce que tous ces autres sont les membres d'un seul et même Pasteur.* Et, pareillement, les autres peuvent être dits fondements et têtes, en tant qu'ils sont les membres d'une seule tête et d'un seul fon-

dement. Et toutefois, comme le dit saint Augustin, au même endroit (tr. XLVII), d'*être pasteur, Il l'a donné à ses membres; mais aucun de nous ne dit qu'il soit la porte : car cela, Il se l'est réservé en propre.* Et cela, parce que, dans la porte, est impliquée l'autorité principale, en ce sens que la porte est ce par où tous entrent dans la maison ; et le Christ est le seul *par qui nous avons accès en cette grâce dans laquelle nous nous trouvons* (Épître *aux Romains*, ch. v, v. 2); tandis que par les autres noms dont il a été question, n'est pas seulement indiquée l'autorité principale, mais aussi l'autorité secondaire ».

Quand nous disons que le Christ est la tête ou le chef de l'Église, il est un sens ou une acception de cette formule qui ne permet pas de l'appliquer à quelque autre que ce soit, en dehors du Christ. Seul, en effet, le Christ, même en tant qu'homme, a la vertu de communiquer intérieurement la grâce et de sanctifier directement les âmes, en raison de l'union, en Lui, de la nature divine et de la nature humaine dans la même Personne. Il est aussi le seul, qui, même en ce qui regarde la direction extérieure de son corps mystique qu'est l'Église, étende son action à tous ceux qui font partie de cette Église en quelque temps qu'ils aient vécu et en quelques lieux qu'ils se trouvent; et nul autre, non plus, ne peut avoir cette action, même extérieure, par voie d'autorité première. Mais le Christ peut communiquer à d'autres, et communique, en effet, par voie d'autorité qu'Il leur commet, le pouvoir de coopérer sous Lui au gouvernement de l'Église, soit au gouvernement de l'Église universelle, pendant une durée de temps déterminée, comme c'est le cas de tous les Souverains Pontifes, pour la durée de leur pontificat, soit au gouvernement d'une portion déterminée de cette Église, comme c'est le cas des évêques particuliers. Ceux-là peuvent aussi, en un sens limité, être appelés têtes ou chefs de l'Église. Mais, il est aisé de le voir, aucun d'eux ne peut garder cette raison de tête ou de chef, dans l'Église, même au sens participé qui vient d'être dit, que dans la mesure où il reste uni au seul vrai chef premier et universel, le Christ, sinon toujours par la grâce, au

moins par la dépendance dans l'ordre de la foi et de l'administration. D'où il suit que toute la raison d'Église tient, précisément parce qu'elle est, par définition, le corps mystique du Christ ou l'assemblée des membres dont Il est la tête, à son union au Christ, comme à Celui d'où vient pour elle toute vie, tout mouvement, soit dans l'ordre intérieur de la vie de la foi et de la grâce, soit dans l'ordre extérieur des actions hiérarchiques et de la participation à ces actions, notamment en ce qui touche à l'administration ou à la réception des sacrements.

En face de cette Église dont Jésus-Christ est la tête, au sens qui vient d'être précisé, pouvons-nous, devons-nous admettre qu'il y ait comme une sorte de contre-Église, ou d'assemblée des méchants, des ennemis du Christ, formant, eux aussi, une sorte de corps social, ayant également sa tête; et faut-il reconnaître cette tête dans la personne même du chef des démons, Satan. Telle est la question qui se pose devant nous et qui est d'un intérêt si puissant que c'est à sa lumière seule que nous pouvons entendre comme il convient les événements de la grande histoire humaine telle qu'elle se déroule depuis le commencement du monde. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VII.

Si le démon est la tête des méchants?

Cet article, l'un des plus importants de toute la Doctrine sacrée, est absolument propre à la *Somme théologique*. On n'en trouve le pendant en aucun autre des écrits de saint Thomas. Pour ce motif encore, nous le lirons avec un redoublement d'attention. — Trois objections veulent prouver que « le démon n'est point la tête des méchants ». — La première dit qu' « il appartient à la raison de tête, d'influer le sentiment et le mouvement dans les membres; comme le note une certaine glose,

aux Éphésiens, ch. I (v. 18), sur cette parole : *Il l'a constitué tête*, etc. Or, le démon n'a pas la vertu d'influer la malice du péché qui provient de la volonté de celui qui pèche. Donc le démon ne peut pas être dit la tête des méchants ». — La seconde objection déclare que « par chaque péché, l'homme est rendu mauvais. Or, tous les péchés ne proviennent pas du démon : comme on le voit manifestement pour le péché des démons, qui ne péchèrent point à la persuasion de quelque autre. Pareillement aussi tout péché des hommes ne provient pas du démon. Il est dit, en effet, au livre des *Dogmes de l'Église* (ch. XLIX) : *Toutes nos mauvaises pensées ne sont point dues toujours à l'instigation du démon, mais quelquefois elles sortent du mouvement de notre libre arbitre*. Donc le démon n'est point la tête de tous les méchants ». — La troisième objection dit qu' « à un seul corps est attachée une seule tête. Or, la totalité de la multitude des méchants ne semble pas avoir quelque chose où ils s'unissent; parce qu'*il arrive que le mal est contraire au mal* (Aristote, *Catégories*, ch. VIII, n. 23) ; et la raison en est que *le mal provient des divers défauts*, comme le dit saint Denys, ch. IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Donc le démon ne peut pas être dit tête de tous les méchants ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur cette parole du livre de Job, ch. XVIII (v. 17) : *Que sa mémoire périsse de la terre*, la glose dit : *De tout méchant il est dit qu'il retourne, comme à sa tête, au démon* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la distinction donnée à l'article précédent. « Comme il a été dit, la tête non seulement influe intérieurement aux membres, mais aussi elle gouverne extérieurement dirigeant leurs actes à une certaine fin. Il se pourra donc qu'un sujet soit dit tête d'une multitude selon l'un et l'autre mode, c'est-à-dire selon l'influx intérieur et le gouvernement extérieur Et c'est ainsi que le Christ est tête de l'Église, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). Il se pourra aussi que quelqu'un soit dit tête d'une multitude, en raison du seul gouvernement extérieur . auquel titre, tout prince ou prélat est tête de la multitude qui lui est soumise. Et en cette manière, le démon est dit tête de tous les méchants;

car, comme il est dit dans le livre de Job, ch. XLI (v. 25) : *Il est lui-même roi sur tous les fils de l'orgueil.* D'autre part, il appartient à celui qui gouverne de conduire ceux qu'il gouverne à la fin qu'il se propose. Et la fin que le démon se propose est de détourner de Dieu la créature raisonnable; aussi bien, dès le début, il s'efforça de détourner l'homme d'obéir au commandement divin. Quant au fait de se détourner de Dieu, il a raison de fin en tant qu'on le recherche sous couleur de liberté; selon cette parole de Jérémie, ch. II (v. 20) : *Depuis toujours, tu as brisé le joug, tu as rompu les liens, tu as dit : Je ne servirai pas.* Pour autant donc que les hommes, en péchant, sont amenés à cette fin, ils tombent sous l'empire et le gouvernement du démon. Et de là il est dit leur tête ». — On aura remarqué, dans cet exposé, le mot qui jette, sur l'histoire des rébellions humaines à l'endroit de Dieu et de son Église, depuis toujours, mais surtout depuis la grande et universelle révolte de la société moderne, commencée avec la Réforme protestante et parachevée avec ce qu'on a appelé la grande Révolution, une si vive clarté : « *La fin que le démon se propose est de détourner de Dieu la créature raisonnable; et ceci a raison de fin, en tant qu'on le recherche sous couleur de liberté : — ipsa aversio a Deo habet rationem finis inquantum appetitur sub specie libertatis* ». N'est-ce pas au cri de *Vive la liberté*, qu'on a vu se perpétrer tous les attentats et tous les crimes contre Dieu, contre l'Église et contre toute autorité légitime voulant commander en leur nom. Comme il serait bon de livrer cette doctrine de saint Thomas à la méditation de tant d'esprits ingénus qui se persuadent qu'il n'y a rien que de louable et d'excellent dans ce cri devenu le cri de ralliement dans la société moderne. Il n'est autre, en son dernier fond, que le cri de révolte du grand ennemi de Dieu et des hommes; et c'est en le jetant aux foules, qu'il les rallie, dans tout l'univers, sous l'étendard de sa rébellion. Dans la mesure même où les hommes obéissent à ce cri, *ils tombent*, nous a dit saint Thomas, *sous l'empire et le gouvernement du démon : — sub diaboli regimine et gubernatione cadunt.* Encore une fois, quelles clartés ne projette pas sur toute l'histoire humaine, et plus spécialement sur notre his-

toire moderne et contemporaine, ce merveilleux coup de lumière de notre saint Docteur.

L'*ad primum* fait remarquer que « si le démon n'influe pas intérieurement », par une action directe, « dans l'âme raisonnable, toutefois il induit au mal par ses suggestions ».

L'*ad secundum* dit que « le chef qui gouverne ne suggère pas toujours à chacun en particulier qu'il obéisse à sa volonté; mais il propose à tous un signe de sa volonté, que d'aucuns suivent excités par lui, et d'autres spontanément : comme on le voit dans le chef de l'armée dont les soldats suivent l'étendard même sans qu'il soit besoin qu'on les en persuade. Et c'est ainsi que le premier péché du démon, qui *pèche depuis le commencement*, comme il est dit dans la première Épître de saint Jean, ch, III (v. 8), est proposé à tous comme un exemple à suivre : et d'aucuns l'imitent, à la suggestion du démon; d'autres, spontanément, sans aucune suggestion. Et c'est à ce titre que le démon est la tête de tous les méchants, parce que tous marchent sur ses traces; selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. II (v. 24, 25) : *Par l'envie du démon, la mort est entrée sur la terre; et ceux-là l'imitent, qui lui appartiennent* ».

L'*ad tertium* déclare que « tous les péchés conviennent dans le fait qu'ils détournent de Dieu » et sont un refus de lui demeurer soumis, « bien qu'ils diffèrent entre eux suivant les divers biens muables » que le pécheur recherche.

Dans l'action salutaire ou dans l'action qui a trait au bien surnaturel de tous ceux qui, à un titre quelconque, pratiquent ce bien-là, tout se ramène en dernière analyse et tout revient, en deçà de l'action de Dieu considéré dans sa propre vertu divine, à Jésus-Christ seul ou au Fils de Dieu incarné. De même, dans le sens opposé et pour ce qui est de l'action néfaste détournant les hommes de Dieu et les conduisant à leur perte, il est un chef ou une tête, qui est, dans l'ordre du mal, ce qu'est Jésus-Christ ou le Fils de Dieu incarné, dans l'ordre du bien. Ce chef ou cette tête de tous les méchants est Satan lui-même, le chef des démons révoltés. Toutefois, il ne l'est pas en ce sens qu'il puisse communiquer ou influer intérieure-

ment le mal comme Jésus-Christ communique et influe le bien. Il l'est en ce sens que dans l'ordre du gouvernement extérieur, il tend, par son action ou à tout le moins par son exemple, à détourner les hommes de Dieu, comme Jésus-Christ tend à les ordonner à Lui ; et que tous ceux qui pèchent imitent sa rébellion et son orgueil, comme les bons imitent la soumission et l'obéissance de Jésus-Christ. C'est en raison de cette opposition radicale et foncière, qu'il y a comme une sorte de lutte personnelle entre Jésus-Christ, chef et tête des bons, et Satan, chef et tête des méchants, par laquelle seule on peut expliquer, en dernier ressort, ce qu'il y a de continu et d'irréductible dans la lutte des bons et des méchants à travers les événements de l'histoire. Aussi bien n'aura-t-on jamais le dernier mot de cette lutte, tant qu'on ne la ramènera pas à la lutte personnelle et irréductible à tout jamais entre Satan et Jésus-Christ. — Cette lutte entre Jésus-Christ et Satan, doit-elle un jour revêtir un caractère particulier d'acuité, de telle sorte que Satan semblera avoir concentré toute sa malice et sa vertu de nuire ou d'entraîner les hommes, individus et sociétés, loin de Dieu et de son Église, en la personne d'un individu humain, comme le Fils de Dieu a mis sa vertu salutaire en la nature humaine qu'Il s'est unie dans sa propre Personne? C'est, on le voit, la question même de l'Antéchrist. Saint Thomas va la résoudre dans l'article qui suit.

Article VIII.

Si l'Antéchrist est la tête des méchants?

Trois objections veulent prouver que « l'Antéchrist n'est pas la tête des méchants ». — La première argue de ce que « pour un seul corps, on n'a pas diverses têtes. Or, le démon est la tête de la multitude des méchants. Donc l'Antéchrist n'est point leur tête ». — La seconde objection dit que « l'Antéchrist est membre du démon. Or, la tête se distingue des membres. Donc l'Antéchrist n'est point la tête des méchants ». — La troisième objection fait observer que « le corps a influence sur les mem-

bres. Or, l'Antéchrist n'aura aucune influence sur les hommes méchants qui l'auront précédé. Donc l'Antéchrist n'est point la tête des méchants ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « sur ce texte du livre de Job, ch. XXI (v. 29), *Interrogez n'importe lequel des voyageurs*, la glose dit : *Alors qu'il parlait du corps des méchants, tout à coup il porte son discours sur la tête de tous les pervers, qui est l'Antéchrist* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. I), dans la tête naturelle », qui est celle du corps physique, « on trouve trois choses : savoir : l'ordre » ou la place, « la perfection et la vertu d'influer. Si donc il s'agit de l'ordre du temps », ou de la place occupée dans la durée des siècles et de l'histoire, « on ne dira pas de l'Antéchrist, qu'il soit la tête des méchants, comme si son péché avait précédé, de même qu'a précédé le péché du démon », qui a été le premier à se révolter contre Dieu. « Pareillement, aussi, on ne dira pas que l'Antéchrist soit la tête des méchants, en raison de la vertu d'influer. Car si, parmi ceux qui vivront de son temps, il en est qu'il doive convertir au mal par ses suggestions, toutefois ceux qui ont été avant lui n'auront pas été induits au mal par lui, ni ils n'auront imité sa malice », comme c'est la malice du démon qu'imitent tous ceux qui pèchent. « Aussi bien, à ce titre, l'Antéchrist ne peut pas être dit la tête de tous les méchants, mais seulement de quelques-uns. Il demeure donc qu'on le dise la tête des méchants, en raison de la perfection de sa malice. Aussi bien, sur cette parole de la seconde Épître *aux Thessaloniciens*, ch. II (v. 4) : *Se donnant comme Dieu*, la glose dit : *De même que dans le Christ a habité la plénitude de la divinité ; de même, dans l'Antéchrist se trouvera la plénitude de tout mal :* non pas que son humanité doive être assumée par le démon dans l'unité de sa personne, comme l'humanité du Christ l'a été par le Fils de Dieu; mais parce que le démon influera en lui, d'une manière suréminente, par ses suggestions, sa malice, par comparaison aux autres hommse. Et, à ce titre, tous les autres méchants qui ont précédé », surtout les méchants qui

l'auront emporté sur les autres par le degré de leur méchanceté, « sont comme des figures de l'Antéchrist; selon cette parole de la seconde Épître *aux Thessaloniciens*, ch. II (v. 7) : *Le mystère de l'iniquité s'accomplit déjà* ». — Cette dernière remarque de saint Thomas nous explique en quel sens il est vrai de dire que l'Antéchrist peut être un terme général, s'appliquant à des individus multiples et divers; et comment cependant nous devons l'entendre, au sens propre, d'un individu humain qui incarnera en lui, en quelque sorte, toute la malice du démon, comme jamais aucun être humain ne l'avait fait auparavant.

L'*ad primum* confirme cette doctrine du corps de l'article. « Le démon et l'Antéchrist ne sont point deux têtes, mais une seule ; parce que l'Antéchrist est dit tête en tant que se trouve imprimée en lui, dans toute sa plénitude, la malice du démon. Et c'est pourquoi, sur cette parole de la seconde Épître *aux Thessaloniciens*, ch. II (v. 4) : *Se donnant comme Dieu*, la glose dit : *En lui sera la tête de tous les méchants, savoir le démon, qui est roi sur tous les fils de l'orgueil.* Toutefois, le démon n'est pas dit être en lui par l'union personnelle; ni par l'habitation intrinsèque, car *la seule Trinité pénètre dans les âmes*, comme il est dit au livre des *Dogmes de l'Église* (ch. LXXXIII); mais par l'effet de sa malice ».

L'*ad secundum* répond que « comme *la tête du Christ est Dieu* (1re Ép. *aux Corinthiens*, ch. XI, v. 3), et cependant le Christ est *Lui-même tête de l'Église* (Ép. *aux Colossiens*, ch. I, v. 18), ainsi qu'il a été dit plus haut (art. I, *ad* 2um); de même l'Antéchrist est membre du démon, et cependant il est lui-même tête des méchants ».

L'*ad tertium* précise que « l'Antéchrist n'est point dit tête de tous les méchants pour la similitude de l'influence, mais pour la similitude de la perfection », ayant en lui la plénitude de tout mal, comme dans la tête se trouve la plénitude de la vertu sensible et motrice. « En lui, en effet, le démon conduira sa malice *à la tête* », nous dirions *jusqu'au bout;* « de la même manière que nous disons de quelqu'un qu'il pousse son projet » jusqu'au bout, « *jusqu'à la tête* ».

L'Antéchrist sera, à un titre spécial, le chef et la tête des méchants. Car il aura plus de malice qu'aucun homme en ait eu avant lui ; et il sera au degré suprême le suppôt de Satan, s'efforçant de perdre les hommes et de ruiner le règne de Jésus-Christ avec une méchanceté et des moyens d'action qui seront dignes du chef des démons. Satan portera alors à sa plus haute puissance, par l'entremise de ce chef des méchants, tout ce que la Providence de Dieu lui permet d'action néfaste, en vue de l'accomplissement de ses propres conseils, depuis le commencement du monde, et qui, depuis l'Incarnation du Fils de Dieu, éclate, plus haineuse et plus acharnée, dans la lutte irréductible qui se continue entre les deux chefs opposés de l'humanité. Nous savons, par ce que Dieu nous en a dit, quelle sera l'issue finale de cette lutte. Mais, au cours de leur vie sur cette terre, surtout à mesure que l'on se fera plus près des temps où doit se manifester l'*homme d'iniquité*, comme parle saint Paul, un devoir rigoureux s'impose à tous ceux qui veulent ne point périr ; c'est de ne pactiser jamais, en quoi que ce soit, avec ce qui est de Satan ou de ses satellites ; et de se ranger, pour y demeurer toujours et y combattre vaillamment, sous l'étendard de Jésus-Christ, dans l'Église catholique où se trouvent groupés, y formant une armée invincible, tous ceux dont Il est, même extérieurement, le vrai chef.

Après les questions relatives à la grâce du Christ, « nous devons maintenant considérer ce qui a trait à sa science. Et, là-dessus, nous considérerons deux choses : premièrement, quelle science le Christ a eue ; secondement », à supposer que cette science ait été multiple, comme nous le verrons, « nous considérerons chacune des sciences qu'Il a eues » (q. 10-12). — D'abord, de la science du Christ en général. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION IX

DE LA SCIENCE DU CHRIST EN GÉNÉRAL

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le Christ a eu quelque science autre que la science divine ?
2° S'Il a eu la science qu'ont les bienheureux ou ceux qui sont au terme ?
3° S'Il a eu la science innée ou infuse ?
4° S'Il a eu quelque science acquise ?

Article Premier.

Si dans le Christ s'est trouvée quelque autre science en plus de la science divine ?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ ne s'est pas trouvée quelque autre science en plus de la science divine ». — La première dit que « la science est nécessaire afin que par elle certaines choses soient connues. Or, le Christ, par la science divine, connaissait toutes choses. Donc il eût été superflu qu'en Lui se trouve quelque autre science ». — La seconde objection déclare qu' « une lumière moindre est éclipsée par une lumière plus grande » ; et c'est ainsi qu'au lever du soleil les étoiles ne paraissent plus. « Or, toute science créée se compare à la science divine comme une lumière moindre à une lumière plus grande. Par conséquent, dans le Christ, aucune autre science n'a brillé, en dehors de la science divine ». — La troisième objection signale une opinion fort curieuse d'Alexandre de Halès, dans sa *Somme théologique*, Partie III, q. XIII, membre 2, 5. « Comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 2, art 2), l'union de la nature humaine à la nature divine s'est faite dans la Personne » du Verbe. « Or, il en est qui mettent

dans le Christ une certaine *science d'union*, par laquelle le Christ a connu plus parfaitement qu'aucun autre les choses qui ont trait au mystère de l'Incarnation. Puis donc que l'union personnelle contient deux natures, il semble que dans le Christ il n'y a point deux sciences, mais une seule qui appartient à l'une et à l'autre nature ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Ambroise », qui « dit, au livre *de l'Incarnation* (ch. VII, n. 71) : *Dieu dans la chair a pris la perfection de la nature humaine : Il a pris le sens de l'homme, mais non le sens enflé de la chair*. Or, au sens de l'homme appartient la science créée. Donc il y a eu, dans le Christ, une autre science en dehors de la science divine ».

Au corps de l'article saint Thomas en appelle à ce principe, que « comme il a été dit plus haut (q. 5), le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans son intégrité, c'est-à-dire non pas seulement le corps, mais aussi l'âme, et non pas seulement l'âme sensitive, mais encore l'âme raisonnable. Il suit de là qu'il a fallu qu'Il eût la science créée, pour trois raisons. — D'abord, pour la perfection de l'âme. L'âme, en effet, prise en elle-même, est en puissance à connaître les choses intelligibles ; car elle est *comme une tablette nue où rien encore n'a été écrit* (Aristote, *de l'Ame*, liv. III, ch. IV, n. 11 ; de S. Th., leç. 9) ; et cependant il est possible d'y écrire, en raison de l'intellect possible » ou de l'entendement réceptif, « qui *peut devenir toutes choses* », par l'image qu'il en reçoit et l'idée qu'il s'en forme, « ainsi qu'il est dit au livre III *de l'Ame* (ch. V, n. 1 ; de S. Th., leç. 10). Or, ce qui est en puissance est imparfait à moins qu'il ne soit réduit en acte. D'autre part, il ne convenait pas que le Fils de Dieu prît une nature humaine imparfaite ; Il devait la prendre parfaite, devant, par son entremise, conduire à la perfection tout le genre humain. Par conséquent, il a fallu que l'âme du Christ fût rendue parfaite par une science qui serait sa propre perfection à elle. Il a donc fallu que dans le Christ se trouve une certaine science en dehors de la science divine. Sans quoi, l'âme du Christ serait plus imparfaite que les âmes des autres hommes » ; ce qui est inadmissible. — « Une seconde raison est que *toute chose étant pour son opération*,

comme il est dit au livre II *du Ciel et du Monde* (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 4), le Christ aurait inutilement l'âme intellectuelle, s'Il n'avait point l'acte de l'intelligence qui est le sien, ce qui appartient à la science créée. — La troisième raison est, qu'il y a une science créée, qui appartient à la nature de l'âme humaine » et en est inséparable, dès que cette âme est à même de produire l'acte qui lui est propre; « c'est la science par laquelle nous connaissons naturellement les premiers principes; car nous prenons ici le mot *science* dans un sens large, pour toute connaissance de l'intelligence humaine » (cf. sur cette connaissance naturelle des premiers principes, *1ª-2ªe*, q. 63, art. 1). « Or, rien de ce qui est naturel n'a manqué au Christ, parce qu'Il a pris la nature humaine dans sa totalité, comme il a été dit plus haut (q. 3). C'est pour cela que dans le sixième concile » œcuménique, tenu à Constantinople, sous le pape Agathon, du 7 nov. 680 au 16 sept. 681, « fut condamnée la doctrine de ceux qui niaient qu'il y eût dans le Christ deux sciences ou deux sagesses ».

L'*ad primum* fait observer que « le Christ connut toutes les choses par la science divine selon l'opération incréée, qui est l'essence même de Dieu; car », pour Dieu, être c'est entendre, « l'entendre, pour Dieu, étant sa substance même, comme il est prouvé au livre XII des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 11; Did., liv. XI, ch. IX). Il s'ensuit que cet acte n'a pas pu être celui de l'âme humaine, étant celui d'une autre nature. Si donc il n'y avait pas eu, dans l'âme du Christ, une autre science distincte de la science divine, cette âme n'aurait rien connu. Et, par suite, elle eût été prise inutilement, *toute chose étant pour son opération* », comme il a été dit (au corps de l'article).

L'*ad secundum* fait une remarque très à propos, qui résout excellemment la difficulté formulée dans l'objection. « Si deux lumières se prennent dans le même ordre, la lumière moindre est éclipsée, en effet, par la plus grande; et c'est ainsi que la lumière du soleil éclipse la lumière de la chandelle » ou même celle des étoiles, « chacune de ces lumières étant une lumière qui éclaire. Mais si l'on prend une lumière plus grande qui éclaire et une lumière moindre qui est éclairée, la lumière moindre

n'est pas éclipsée par la lumière plus grande, mais au contraire elle en est augmentée : ainsi de la lumière de l'air » ou de la lumière des couleurs « par rapport à la lumière du soleil » : plus celle-ci est grande, plus l'autre se trouve éclatante. « Et c'est de cette manière, que la lumière de la science n'est pas éclipsée ou offusquée, mais brille, au contraire, d'un plus grand éclat, dans l'âme du Christ, par la lumière de la science divine, qui est *la lumière véritable, illuminant tout homme qui vient en ce monde*, comme il est dit en saint Jean, ch. I (v. 9) ».

L'*ad tertium* déclare que « du côté des choses unies, nous mettons la science, dans le Christ, et quant à la nature divine et quant à la nature humaine; de telle sorte qu'en raison de l'union, selon laquelle il est une même hypostase pour Dieu et pour l'homme, ce qui est de Dieu est attribué à l'homme et ce qui est de l'homme est attribué à Dieu, comme il a été dit plus haut (q. 3, art. 6, arg. 3). Mais, du côte de l'union elle-même, on ne peut pas mettre dans le Christ une science quelconque. Cette union, en effet, se termine à l'être personnel; et la science ne convient à la personne qu'en raison d'une certaine nature ». Si donc l'on voulait parler de *science d'union* en ce sens-là, elle serait absolument inadmissible.

Il fallait de toute nécessité que se trouvât, dans l'âme du Christ, une science spéciale étant la perfection de cette âme et terminant son activité de nature créée, distincte, par conséquent, de la science divine qui est l'acte même de la nature incréée. — Cette science spéciale et créée, comment devons-nous la concevoir. Nous savons qu'il est une triple catégorie de science créée : l'une, qui est celle des bienheureux dans le ciel; l'autre, qui est la science des anges; la troisième, qui est notre science à nous. Ces diverses sortes de sciences créées, ont-elles été toutes trois dans l'âme du Christ. Et, d'abord, y a-t-il eu, dans le Christ, la science des bienheureux. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si dans le Christ a été la science des bienheureux ou de ceux qui sont au terme dans la Patrie ?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ n'a pas été la science des bienheureux ou de ceux qui sont au terme » dans la Patrie. — La première arguë de ce que « la science des bienheureux est une participation de la lumière divine; selon cette parole du psaume (xxxv, v. 10) : *Dans votre lumière, nous verrons la lumière.* Or, le Christ n'a pas eu la lumière divine comme chose participée, mais Il eut en soi la divinité d'une façon substantielle à demeure, selon cette parole de l'Épître *aux Colossiens*, ch. ii (v. 9) : *En Lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement.* Donc, en Lui ne fut pas la science des bienheureux ». — La seconde objection dit que « la science des bienheureux les constitue bienheureux; selon cette parole, marquée en saint Jean, ch. xvii (v. 3) : *C'est là la vie éternelle, qu'ils vous connaissent, vous, le vrai Dieu, et Celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ.* Or, cet homme », qu'est Jésus-Christ, « fut bienheureux par cela seul qu'Il fut uni à Dieu en sa Personne; selon cette parole du psaume (lxiv, v. 5) : *Bienheureux Celui que vous avez choisi et que vous avez pris.* Donc il n'y a pas à mettre en Lui la science des bienheureux ». — La troisième objection fait observer qu' « une double science convient à l'homme : l'une, selon sa nature ; l'autre, au-dessus de sa nature D'autre part, la science des bienheureux, qui consiste dans la vision divine, n'est point selon la nature de l'homme, mais au-dessus de cette nature. Or, dans le Christ se trouva une autre science surnaturelle, beaucoup plus forte et plus haute, savoir la science divine. Donc il n'a pas fallu que se trouve dans le Christ la science des bienheureux ».

L'argument *sed contra* appuie sur ce que « la science des bienheureux consiste dans la vision et la connaissance de Dieu. Or, le Christ a pleinement connu Dieu, même en

tant qu'homme; selon cette parole » qu'Il dit Lui-même « en saint Jean, ch. VIII (v. 55) : *Je le connais et je garde sa parole.* Donc dans le Christ fut la science des bienheureux ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce principe, que « ce qui est en puissance est ramené à l'acte par ce qui est en acte; il faut, en effet, que cela soit chaud, par quoi les autres choses sont chauffées. Or, l'homme est en puissance à la science des bienheureux, qui consiste dans la vision de Dieu, et il est ordonné à cette science comme à sa fin : la créature raisonnable, en effet, est capable de cette science bienheureuse, en tant qu'elle est à l'image de Dieu. D'autre part, à cette fin de la béatitude les hommes sont conduits par l'humanité du Christ; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. II (v. 10) : *Il convenait que Celui pour qui et par qui sont toutes choses, qui amenait à la gloire de nombreux enfants, élevât par la Passion au plus haut degré de perfection l'Auteur de leur salut.* Il fallait donc que la connaissance même qui consiste dans la vision de Dieu convînt de la façon la plus excellente au Christ comme homme; car toujours la cause doit être plus excellente que l'effet ». — Nul, parmi les hommes, ne devait recevoir la vision béatifique si ce n'est pas l'intermédiaire de l'humanité du Christ. Et, à cause de cela, il fallait que l'âme du Christ possédât elle-même, au plus haut degré, cette vision béatifique.

L'*ad primum* rappelle que « la divinité est unie à l'humanité du Christ selon la Personne et non selon la nature ou l'essence, mais avec l'unité de Personne demeure la distinction des natures. Et c'est pourquoi l'âme du Christ, qui est une partie de la nature humaine, reçoit de la nature divine une lumière participée qui la rend parfaite pour la science bienheureuse par laquelle on voit Dieu ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « en vertu de l'union elle-même, cet homme » qu'est le Christ, « est bienheureux de la béatitude incréée; comme par la même union, Il est Dieu. Mais outre la béatitude incréée », qui convient au Christ, comme Dieu, « il a fallu que se trouve, dans la nature humaine du Christ, une certaine béatitude créée par laquelle son âme

serait constituée dans la fin dernière de la nature humaine ».

L'*ad tertium* dit que « la vision ou la science bienheureuse est, d'une certaine manière, au-dessus de la nature de l'âme raisonnable; en ce sens que par sa propre vertu elle ne peut pas y parvenir. Mais, d'une autre manière, elle est selon sa nature, en tant que par sa nature elle en est capable, étant faite à l'image de Dieu, ainsi qu'il a été dit. La science incréée, au contraire, est, de toutes manières, au-dessus de la nature de l'âme humaine ».

La science des bienheureux, consistant dans la vision immédiate de l'essence divine, a dû être dans l'âme humaine du Christ. Sa dignité de Fils de Dieu par nature et sa qualité de chef de l'humanité régénérée devant conduire tous les hommes prédestinés à la fin de la béatitude, demandaient nécessairement qu'il en fût ainsi. — Mais fallait-il encore qu'Il eût cette autre science, qui n'est plus la science des bienheureux, mais qui convient en propre aux esprits angéliques, savoir la science innée ou infuse. C'est ce que nous devons maintenant considérer et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si dans le Christ s'est trouvée l'autre science, qui est la science infuse, en plus de la science bienheureuse?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ n'est point l'autre science, infuse, en plus de la science bienheureuse ». — La première dit que « toute autre science créée se compare à la science bienheureuse comme l'imparfait au parfait. Or, la présence de la connaissance parfaite exclut la connaissance imparfaite; comme la vision manifeste de la face » de Dieu « exclut la vision énigmatique » par les créatures, « ainsi qu'on le voit dans la première Épître *aux Corinthiens* (v. 10, 12). Puis donc que dans le Christ fut la science bienheureuse, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.), il semble qu'il n'a pas pu se trouver en Lui l'autre science qui est la science

infuse ». — La seconde objection fait observer que « le mode moins parfait de la connaissance dispose au mode plus parfait ; c'est ainsi que l'opinion, qui s'obtient par le syllogisme dialectique » ou probable, « dispose à la science, qui s'obtient par le syllogisme démonstratif. Mais, quand on a la perfection, la disposition n'est plus nécessaire ; pas plus qu'on n'a besoin du mouvement, quand on est au terme. Puis donc que toute autre connaissance créée, quelle qu'elle soit, se compare à la connaissance béatifique comme l'imparfait au parfait et comme la disposition au terme ; il semble que le Christ, qui avait la science bienheureuse, n'a pas eu besoin d'avoir une autre connaissance ». — La troisième objection déclare que « comme la matière corporelle est en puissance à la forme sensible » physique, « de même l'intellect possible » ou entendement réceptif « est en puissance à la forme intelligible. Or, la matière corporelle ne peut pas recevoir en même temps deux formes sensibles » qui l'actuent, « l'une plus parfaite et l'autre moins parfaite. Donc, l'âme, non plus ne peut pas recevoir en même temps une double science, l'une plus parfaite et l'autre moins parfaite. Et ainsi nous avons la même conclusion que tout à l'heure ». Ces objections, notamment la troisième, sont du plus grand intérêt et nous vaudront d'importantes réponses de saint Thomas.

L'argument *sed contra* apporte le texte où « il est dit, dans l'Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 3), que *dans le Christ sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, formulant à nouveau la déclaration qui commande tout dans les questions relatives à l'humanité du Christ, savoir que « comme il a été dit (art. I), il convenait que la nature humaine prise à soi par le Verbe de Dieu ne fût pas imparfaite. Or, tout ce qui est en puissance est imparfait à moins d'être réduit en acte. D'autre part, l'intellect possible humain est en puissance à toutes les choses intelligibles », pouvant, de soi, les connaître toutes. « Et il est réduit en acte », les connaissant d'une façon actuelle ou habituelle, « par les espèces intelligibles » proportionnées à chaque objet, « qui sont comme de certaines formes com-

plétant cet entendement réceptif humain; ainsi qu'on le voit par ce qui est dit au livre III *de l'Ame* (ch. VIII, n. 1, 2; de S. Th., leç. 13). Il suit de là qu'il faut mettre dans le Christ la science infuse, en tant que, par le Verbe de Dieu, à l'âme du Christ qui lui était personnellement unie, ont été imprimées les espèces intelligibles pour toutes les choses auxquelles l'intellect possible est en puissance; comme aussi par le Verbe de Dieu ont été imprimées les espèces intelligibles » de toutes choses « à l'intelligence angélique au commencement de la création des choses, comme on le voit par saint Augustin, dans son *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. II, ch. VIII). De même donc que dans les anges, selon le même saint Augustin (*Ibid.*, liv. IV, ch. XXII; *Cité de Dieu*, liv. XI, ch. VII et suiv.), on place une double connaissance : l'une, *du matin*, par laquelle ils connaissent les choses dans le Verbe; et l'autre, *du soir*, par laquelle ils connaissent les choses dans leur nature propre par des espèces infuses en eux; de même, en plus de la science divine incréée, il y a, dans le Christ, selon son âme, la science bienheureuse, par laquelle Il connaît le Verbe et les choses dans le Verbe, et la science innée ou infuse, par laquelle Il connaît les choses dans leur propre nature par des espèces intelligibles » correspondant à chacune d'elles et « proportionnées à l'esprit humain ». — Cette conclusion de saint Thomas est inéluctable, pour quiconque a une fois saisi la doctrine aristotélicienne sur la psychologie de la connaissance. Elle ne peut être négligée ou mise en doute que par ceux qui sont étrangers à cette doctrine. La même remarque, du reste, vaudra pour tout ce qui nous reste à dire sur ces merveilles de la science créée dans l'âme du Christ que le génie de saint Thomas a su mettre en si vive lumière, en s'éclairant tout ensemble des principes de la révélation et des données les plus saines de la raison humaine.

L'*ad primum* fait observer que « la vision imparfaite de la foi inclut dans sa notion l'opposé de la vision manifeste, parce qu'il est de la raison de la foi qu'elle porte sur des choses non vues, comme il a été dit dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 1, art. 4). Mais la connaissance qui se fait par les espèces

infuses n'inclut pas quelque chose qui soit opposé à la connaissance béatifique. Et, par suite, la raison n'est pas la même de part et d'autre », comme le concluait à tort l'objection.

L'*ad secundum* déclare que « la disposition se rapporte à la perfection, d'une double manière : ou comme voie qui y conduit; ou comme effet qui en résulte. Par la chaleur, en effet, la matière est disposée à recevoir la forme feu ; mais quand celle-ci est arrivée, la chaleur ne disparaît pas : elle demeure comme un certain effet de cette forme. Pareillement, l'opinion causée par le syllogisme dialectique » ou probable, « est la voie à la science, qui s'acquiert par la démonstration ; mais quand la science est acquise, on peut garder la connaissance qui est par voie de syllogisme dialectique, comme étant une conséquence de la science démonstrative qui s'obtient par la cause; car celui qui connaît la cause peut d'autant plus connaître les signes probables d'où procède le syllogisme dialectique. Et, pareillement, dans le Christ, ensemble avec la science béatifique demeure la science infuse, non comme voie à la béatitude, mais comme confirmée par elle ».

L'*ad tertium* dit que « la connaissance bienheureuse ne se fait point par une espèce qui soit la similitude de la divine essence ou des choses qui sont connues dans la divine essence, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit dans la Première Partie (q. 12, art. 2, 9); mais cette connaissance est de la divine essence elle-même immédiatement, par cela que l'essence divine elle-même s'unit à l'esprit bienheureux comme l'objet intelligible au sujet intelligent. Et cette essence divine est une forme qui dépasse la proportion de toute créature. De là vient que rien n'empêche qu'avec cette forme transcendante se trouvent simultanément, dans l'âme raisonnable, des espèces intelligibles proportionnées à sa nature ». Il faut même qu'il en soit ainsi, pour que l'âme raisonnable ait toute sa perfection d'ordre intellectuel; car, ainsi qu'il a été dit, la perfection de l'intelligence humaine consiste en ce que son aptitude potentielle, selon laquelle elle est en puissance aux formes ou espèces intelligibles de toutes les choses créées, reçoit en elle ces formes ou ces espèces, et, par là, se trouve amenée à l'acte.

Quant à la perfection qu'elle reçoit par la lumière de gloire et la vision du Verbe, elle est absolument transcendante et d'un autre ordre, qui, loin d'exclure l'ordre des espèces intelligibles, le demande plutôt comme un ornement connaturel souverainement en harmonie avec l'état de la perfection transcendante.

Outre la science des bienheureux qui se fait par la vision immédiate du Verbe, a dû être, dans l'âme du Christ, une science moins transcendante, que requérait sa perfection connaturelle; savoir la science infuse, qui se fait par des espèces intelligibles proportionnées aux divers objets, et produites, par l'action directe du Verbe, dans l'âme. Toutefois, cette science, bien que pouvant être connaturelle à l'âme humaine, ne lui appartient pas en propre. C'est aux anges qu'elle appartient en propre. L'être humain a une autre science qui est la sienne propre et qui lui convient selon qu'elle-même est la forme substantielle d'un corps vivant. Cette science est celle qui se fait par des espèces venues des sens et qui, à ce titre, constituent ce que nous pouvons appeler la science expérimentale. — Devons-nous affirmer aussi cette autre science de l'ame du Christ et dire qu'elle a été en elle. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si dans le Christ a été quelque science expérimentale acquise?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ n'a pas été quelque science expérimentale acquise ». — La première déclare que « tout ce qui convenait au Christ et qu'Il a a été en Lui de la façon la plus excellente. Or, le Christ n'a pas eu de la façon la plus excellente la science acquise. Il ne s'est point livré, en effet, à l'étude des lettres qui fait que la science s'acquiert d'une manière souverainement parfaite. Et en effet, il est dit, en saint Jean, ch. VII (v. 13) : *Les Juifs s'étonnaient et*

disaient : Comment cet homme sait-il les lettres, alors qu'il n'a pas étudié? Donc il semble que dans le Christ ne fut pas quelque science acquise ». — La seconde objection dit que « ce qui est plein ne peut rien recevoir en plus. Or, la puissance de l'âme du Christ était remplie par les espèces intelligibles infuses par Dieu, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). Donc elle n'a pas pu recevoir en plus d'autres espèces acquises ». — La troisième objection fait remarquer qu' « en celui qui a déjà l'habitus de la science, par les choses qu'il acquiert des sens il n'acquiert pas un nouvel habitus, car il y aurait ainsi en même temps deux formes de même espèce dans un même sujet; mais l'habitus qui existait déjà est confirmé et accru. Puis donc que le Christ a eu l'habitus de la science infuse, il ne semble pas que par les choses qu'Il acquérait des sens, Il ait acquis quelque autre science ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. v (v. 8) : *Alors qu'Il était le Fils de Dieu, Il a appris, de ce qu'Il a souffert, l'obéissance; c'est-à-dire*, explique la glose, *qu'Il en a fait l'expérience.* Donc il y a eu, dans le Christ, une certaine science expérimentale, qui est la science acquise ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 5), aucune des choses que Dieu a mises dans notre nature n'a fait défaut dans la nature humaine prise par le Verbe de Dieu. Or, il est manifeste que dans la nature humaine Dieu a mis non pas seulement l'intellect possible, mais aussi l'intellect agent. Il s'ensuit qu'il est nécessaire de dire que dans l'âme humaine du Christ ne fut pas seulement l'intellect possible, mais que l'intellect agent fut aussi en elle. Or, si, dans les autres choses, *Dieu et la nature ne font rien d'inutile,* comme le dit Aristote au livre I *du Ciel et du monde* (ch. iv, n. 8; de S. Th., leç. 8), c'est bien moins encore qu'il y aura eu quelque chose d'inutile dans l'âme du Christ. D'autre part, cela est inutile qui n'a pas son opération propre; *toute chose étant pour son opération,* comme il est dit au livre II *du Ciel et du monde* (ch. iii, n. 1; de S. Th., leç. 4). Et l'opération propre de l'intellect agent est de rendre les espèces intelligibles en acte, en les abstrayant des images »

venues de sens ; « ce qui a fait dire à Aristote, au livre III *de l'Ame* (ch. v, n. 1 ; de S. Th., leç. 10), que l'intellect agent est *ce qui fait toutes choses*. Ainsi donc il est nécessaire de dire que dans le Christ furent certaines espèces intelligibles reçues dans son intellect passible par l'action de l'intellect agent; ce qui est affirmer qu'en Lui fut la science acquise, appelée par certains du nom de science expérimentale », qui nous vient de l'expérience des sens. — Il suit de là », conclut saint Thomas, qui, sur ce point, s'est corrigé lui-même, comme il nous en avertit ici, « que, bien que j'aie écrit autrement ailleurs (*Sentences*, liv. III, dist. 14, art. 3, q^la^ 5, *ad 3um*; dist. 18, art. 3, *ad 5um*), il faut dire que dans le Christ s'est trouvée la science acquise. Cette science est proprement selon le mode humain, non pas seulement du côté du sujet qui reçoit », comme il a été dit pour la science infuse (art. précéd.), « mais aussi du côté de la cause qui agit; car une telle science se met dans le Christ en raison de la lumière de l'intellect agent qui est connaturelle à la nature humaine. La science infuse, au contraire, s'attribue à l'âme humaine en raison d'une lumière venue d'en-Haut; et ce mode de connaître est proportionné à la nature angélique. Quant à la science bienheureuse, par laquelle est vue l'essence même de Dieu, elle est propre et connaturelle à Dieu seul, comme il a été dit dans la Première Partie », en ce magnifique article 4 de la question 12, qui est par excellence l'article de la distinction parfaite entre ce qui constitue le monde naturel et le monde surnaturel. — On aura remarqué ce dernier coup d'œil synthétique jeté par saint Thomas sur le caractère propre des diverses sciences, humaine, angélique, divine; et aussi l'aspect nouveau de son affirmation, dans la *Somme*, en ce qui est de la science expérimentale du Christ, par comparaison à ce qu'il avait enseigné ailleurs. C'est un des très rares exemples où le saint Docteur a été amené à modifier son premier enseignement.

L'*ad primum* répond qu' « il est un double mode d'acquérir la science : en découvrant soi-même ; ou en apprenant des autres. De ces deux modes, le premier est le plus important· l'autre, celui qui consiste à apprendre d'autrui, est secondaire

Aussi bien est-il dit, au livre I de l'*Éthique* (ch. IV, n. 7; de S. Th., leç. 4) : *Celui-là est excellent, qui, par lui-même, entend toutes choses; quant à celui qui obéit à qui parle bien, il est bon aussi.* Il suit de là qu'il convenait davantage au Christ d'avoir la science acquise par voie d'invention que par voie d'enseignement : alors surtout que Lui-même était donné à tous, par Dieu, comme Docteur; selon cette parole de Joël, ch. II (v. 23) : *Réjouissez-vous dans le Seigneur votre Dieu; parce qu'Il vous a donné un Docteur de la justice* ». Il n'était point convenable que le Christ apprenne des autres, puisque tous les autres devaient apprendre de Lui. Mais Lui pouvait apprendre de son Père par l'entremise des créatures, œuvres de Dieu, comme saint Thomas nous l'expliquera dans la suite, q. 12, art. 4.

L'*ad secundum* fait observer que « l'esprit humain a un double rapport. L'un, à ce qui lui est supérieur. De ce chef, l'âme humaine du Christ fut remplie par la science infuse. L'autre rapport a trait à ce qui lui est inférieur; c'est-à-dire aux images », venues des sens et conservées dans l'imagination, « qui sont de nature à mouvoir l'esprit humain » et à s'imprimer comme principes de connaissance, dans son entendement réceptif, « par la vertu de l'intellect agent. Il fallut donc que même selon ce rapport l'âme du Christ s'emplisse de science, non que la première plénitude ne suffît point à l'esprit humain à le considérer en lui-même; mais il fallait aussi qu'il fût rendu parfait selon sa comparaison aux images ». Quelle admirable doctrine; et en est-il d'une harmonie plus parfaite eu égard à toutes les exigences de la nature humaine dans le Christ.

L'*ad tertium* déclare que « autre est la raison de l'habitus acquis et autre celle de l'habitus infus. L'habitus de la science s'acquiert, en effet, par la comparaison » ou le rapport « de l'esprit humain aux images; d'où il suit qu'un autre habitus de même nature ne peut pas de nouveau s'acquérir. Mais l'habitus de la science infuse est d'une autre essence, comme venant d'en-Haut dans l'âme, et non selon la proportion aux images. Il s'ensuit qu'il n'y a pas à parler de la même manière de ces deux sortes d'habitus », comme faisait à tort l'objection.

Outre la science divine qui convenait au Christ comme Dieu, trois autres sciences, d'ordre créé, ont dû se trouver dans l'âme du Christ : l'une, qui est la science des bienheureux dans le ciel, par la vision directe et immédiate de l'essence divine s'unissant à l'intelligence créée par mode de forme intelligible; l'autre, consistant en des espèces intelligibles distinctes et variées selon les divers objets créés, mais qui ne sont point tirées de ces objets eux-mêmes par le procédé d'abstraction : cette science vient directement du Verbe de Dieu produisant Lui-même dans l'esprit créé les formes intelligibles proportionnées à cet esprit et lui faisant connaître, par voie de connaissance connaturelle, tout ce que sa perfection requiert; la troisième, par voie d'abstraction, selon que l'entendement humain, mis en contact avec les objets d'ordre sensible, en tire, par la lumière naturelle de son intellect agent, toutes les connaissances qui doivent le parfaire. — Après avoir établi l'existence de ces diverses sciences dans le Christ, nous devons maintenant étudier les conditions de chacune d'elles, à les considérer distinctement ou en particulier. « Mais », déclare saint Thomas, dans le prologue de la question qui va suivre, « parce qu'il a été traité de la science divine, dans la Première Partie (q. 14), il reste maintenant à nous occuper des trois autres : d'abord, de la science bienheureuse; secondement, de la science infuse (q. 11); troisièmement, de la science acquise (q. 12). Toutefois, comme il a été déterminé, sur plusieurs points, de la science bienheureuse, qui consiste dans la vision de Dieu, dans la Première Partie (q. 12), à cause de cela, nous ne traiterons ici, pour ce qui touche à cette science, que de cela seulement qui regarde l'âme du Christ ». Et tel va être l'objet de la question suivante.

QUESTION X

DE LA SCIENCE BIENHEUREUSE DE L'AME DU CHRIST

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'âme du Christ *comprenait* le Verbe ou l'essence divine?
2° Si elle a connu toutes choses dans le Verbe?
3° Si l'âme du Christ a connu l'infini dans le Verbe?
4° Si elle voit le Verbe ou l'essence divine plus clairement qu'aucune autre créature?

De ces quatre articles, les trois premiers considèrent la science béatifique du Christ en elle-même; le quatrième, par rapport à celle des autres bienheureux. — En elle-même, elle est étudiée : premièrement, quant à la vision de l'essence divine; secondement, quant à la vision des choses que cette divine essence contient (art. 2, 3). — L'étude du premier point va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier

Si l'âme du Christ a compris et comprend le Verbe ou l'essence divine?

Trois objections veulent prouver que « l'âme du Christ a compris et comprend le Verbe ou l'essence divine ». — La première est un mot de « saint Isidore », qui « dit », au livre *du Souverain Bien*, liv. I, ch. III, « que *la Trinité est commune à elle seule et à l'homme qui a été pris* » par le Verbe dans l'unité de Personne. « Donc l'homme qui a été pris communique avec la Sainte Trinité dans la connaissance qu'elle a d'elle-même et qui lui est propre. Or, cette connaissance est la connaissance compréhensive. Donc l'âme du Christ comprend la divine

essence ». — La seconde objection dit que « c'est plus d'être uni à Dieu selon l'être personnel que de lui être uni selon la vision. Or, comme le dit saint Jean Damascène, au livre III (*de la Foi Orthodoxe*, ch. VI), toute la divinité, dans l'une des Personnes, est unie à la nature humaine dans le Christ. Donc, à plus forte raison, toute la nature divine est vue par l'âme du Christ. Et, par suite, il semble que l'âme du Christ comprend l'essence divine ». — La troisième objection déclare que « *ce qui convient au Fils de Dieu par nature convient au Fils de l'homme par grâce,* comme le dit saint Augustin, au livre *de la Trinité* (I, ch. XIII). Or, comprendre la divine essence convient au Fils de Dieu par nature. Donc cela convient au Fils de l'homme par grâce. Et, de la sorte, il semble que l'âme du Christ par la grâce comprend le Verbe » ou l'essence divine.

L'argument *sed contra* apporte un autre texte de « saint Augustin », où il est « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. XV) : *Ce qui se comprend est fini pour lui-même.* Or, l'essence divine n'est point finie eu égard à l'âme du Christ, la dépassant, au contraire, à l'infini. Donc l'âme du Christ ne comprend pas le Verbe ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle et précise que « comme on le voit par ce qui a été dit (q. 2, art. 1), l'union des natures a été faite en telle manière, dans la Personne du Christ, que cependant la propriété de l'une et de l'autre nature demeure sans être confondue ; de telle sorte que l'*incréé demeure incréé et le créé demeure dans les limites de la créature,* comme le dit saint Jean Damascène (*de la Foi Orthodoxe*, liv. III, ch. III). Or, il est impossible qu'une créature comprenne l'essence divine, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 12, art. 7) ; pour cette raison que l'infini ne peut pas être compris par le fini. Par conséquent, il faut dire que l'âme du Christ ne comprend en aucune manière l'essence divine ».

L'*ad primum* dit que « l'homme qui a été pris est associé à la Trinité divine dans la connaissance qu'elle a d'elle-même, non en raison de la compréhension, mais en raison d'une certaine connaissance souverainement excellente par comparaison à celle des autres créatures ».

L'*ad secundum* déclare que « même dans l'union qui est selon l'être personnel, la nature humaine ne comprend pas le Verbe ou la nature divine, laquelle, bien qu'elle soit tout entière unie à la nature humaine dans la même Personne du Fils, cependant toute la vertu de la divinité n'a pas été circonscrite par cette nature humaine. Aussi bien saint Augustin dit, dans son épître *à Volusien* (ch. II) : *Je veux que tu saches que la doctrine chrétienne ne dit point que Dieu se soit inclus dans la chair de telle sorte qu'Il ait abandonné ou perdu le soin de gouverner l'univers ou qu'Il l'ait transféré comme ramassé et renfermé dans ce petit corps.* Et, pareillement, l'âme du Christ voit toute l'essence de Dieu ; mais cependant elle ne la comprend pas, car elle ne la voit pas totalement, c'est-à-dire aussi parfaitement qu'elle est visible, ainsi qu'il a été expliqué dans la Première Partie (q. 12, art. 7) ».

L'*ad tertium* répond que « cette parole de saint Augustin », citée par l'objection, « doit s'entendre de la grâce d'union selon laquelle tout ce qui se dit du Fils de Dieu en raison de la nature divine se dit du Fils de l'homme, à cause de l'unité de suppôt » ou de Personne. « Et, à ce titre, on peut dire vraiment que le Fils de l'homme comprend l'essence divine, non en raison de son âme, mais en raison de sa nature divine; auquel mode aussi on peut dire que le Fils de l'homme est le Créateur ».

L'âme du Christ possède au plus haut point de perfection la vision du Verbe ou de l'essence divine; mais quelque grande que soit cette perfection, elle demeure nécessairement d'ordre créé, et, par suite, est quelque chose de fini. Il ne se peut donc pas qu'elle s'égale à l'essence divine qui est infinie. Jamais aucune créature, quelle qu'elle soit, ne sera à même de comprendre le Verbe ou l'essence divine. Il n'y a que Dieu qui puisse se *comprendre*. — Mais si l'âme du Christ ne peut pas comprendre le Verbe ou l'essence divine, ne peut-elle pas cependant connaître toutes choses dans le Verbe. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'âme du Christ dans le Verbe connaît toutes choses?

Trois objections veulent prouver que « l'âme du Christ dans le Verbe ne connaît point toutes choses ». — La première est le texte de l'Évangile, où « il est dit, en saint Marc, ch. XIII (v. 32) : *Ce jour-là, personne ne le sait, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, si ce n'est le Père.* Donc l'âme du Christ n'a pas su toutes choses dans le Verbe ». — La seconde objection fait observer que « plus quelqu'un connaît un principe, plus il connaît de choses dans ce principe. Or, Dieu voit son essence plus parfaitement que ne la voit l'âme du Christ. Donc Il connaît plus de choses dans le Verbe que l'âme du Christ n'en connaît. Donc l'âme du Christ ne connaît point toutes choses dans le Verbe ». — La troisième objection dit que « la quantité de la science se prend selon la quantité des choses sues. Si donc l'âme du Christ savait dans le Verbe toutes les choses que le Verbe sait, il s'ensuivrait que la science de l'âme du Christ égalerait la science du Verbe, c'est-à-dire que le créé égalerait l'incréé; chose absolument impossible ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur ce texte de l'*Apocalypse*, ch. V (v. 12) : *Il est digne, l'Agneau qui a été mis à mort, de recevoir la divinité et la science*, la glose dit : *C'est-à-dire la connaissance de toutes choses* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « lorsqu'on demande si le Christ connaît toutes choses dans le Verbe, le mot *toutes choses* peut s'entendre d'une double manière. — D'abord, dans son sens propre, selon qu'il comprend toutes les choses qui, en quelque manière que ce soit, sont, ou seront, ou furent, ou faites, ou dites, ou pensées par qui que ce soit selon n'importe quel temps. Et, en ce sens, il faut dire que l'âme du Christ dans le Verbe a connu toutes choses. C'est qu'en effet, chaque intelligence créée », qui voit le Verbe, « connaît dans le Verbe, non pas toutes choses d'une façon pure et simple, mais un nombre d'autant plus

grand de choses qu'elle voit le Verbe d'une manière plus parfaite; avec ceci pourtant qu'il n'est aucune intelligence de bienheureux qui ne connaisse tout ce qui se rapporte à ce bienheureux. Or, au Christ et à sa dignité, se rapportent ou ont trait en quelque manière toutes choses; pour autant que *toutes choses ont été placées sous Lui* (1re Épitre *aux Corinthiens* ch. xv, v. 27). C'est Lui aussi qui *a été constitué par Dieu juge de tous, comme Fils de l'homme*, selon qu'il est dit en saint Jean, ch. v (v. 27; cf. *Actes*, ch. x, v. 42). Par conséquent, l'âme du Christ dans le Verbe connaît tout ce qui existe selon n'importe quel temps; et aussi les pensées des hommes, dont Il est le juge; et c'est ainsi qu'il est dit de Lui, en saint Jean, ch. ii (v. 25) : *Lui savait ce qui était dans l'homme;* parole qui peut s'entendre non pas seulement de la science divine, mais encore de la science de l'âme du Christ qu'Il a dans le Verbe. — D'une autre manière, le mot *toutes choses* peut se prendre dans un sens plus large, de telle sorte qu'il s'étende non pas seulement à toutes les choses qui sont d'une façon actuelle selon n'importe quel temps, mais encore à toutes les choses qui sont en puissance sans jamais être amenées à l'acte. De ces choses, il en est qui sont seulement dans la puissance divine. Ces choses-là, l'âme du Christ ne les connaît pas toutes dans le Verbe. Car ce serait comprendre » ou embrasser « tout ce que Dieu peut faire; ce qui serait comprendre la vertu divine, et, par suite, la divine essence : la vertu d'une chose, en effet, se connaît par la connaissance des choses qui sont en son pouvoir. Mais il en est d'autres qui sont aussi dans la puissance de la créature. Et celles-là, l'âme du Christ les connaît toutes dans le Verbe. Elle comprend, en effet, dans le Verbe, l'essence de toute créature, et, par conséquent, sa puissance et sa vertu, et toutes les choses qui sont dans la puissance de la créature ». — Voilà donc la conclusion de saint Thomas, dans ce magnifique article, où le saint Docteur attache à la couronne du Christ le plus beau fleuron de science que jamais Docteur dans l'Église eût encore serti en l'honneur du Verbe incarné.

L'*ad primum* répond à la difficulté, de toutes la plus considé-

rable, qui se tire du texte de l'Évangile cité par l'objection. « Cette parole, nous dit saint Thomas, a été entendue par Arius et Eunomius, non pas de la science de l'âme, qu'ils ne mettaient point dans le Christ, ainsi qu'il a été marqué plus haut (q. 5, art. 3), mais de la connaissance divine du Fils, qu'ils affirmaient être inférieur au Père, quant à la science. Mais ceci ne peut pas être. Car, *par le Verbe ont été faites toutes choses*, comme il est dit en saint Jean, ch. I (v. 3), et, parmi les autres, ont été faits aussi par Lui tous les temps. Or il n'est rien qui ait été fait par Lui, qui soit ignoré de Lui. — Si donc Il est dit ne pas savoir le jour et l'heure du jugement », ce n'est pas qu'Il l'ignore Lui-même, mais « c'est parce qu'Il ne le fait pas savoir » : en d'autres termes, Il n'a pas à le dire; auquel sens nous disons nous-mêmes parfois, quand on nous interroge au sujet d'une chose que nous ne voulons pas dire : *je ne le sais pas*. « Et, en effet, interrogé sur cela par les Apôtres, au livre des *Actes*, ch. I (v. 6, 7), Il ne voulut pas le leur révéler. Comme, en sens contraire, nous lisons dans la *Genèse*, ch. XXII (v. 12) », cette parole dite par Dieu à Abraham après l'épreuve de l'immolation de son fils : « *Maintenant je connais que tu crains Dieu;* c'est-à-dire : *Maintenant je l'ai fait connaître*. Quant au Père, il est dit de Lui qu'Il le sait, parce qu'Il livre cette connaissance au Fils. Et aussi bien en cela même qu'il est dit : *Nul ne le sait, si ce n'est le Père*, il est donné à entendre que le Fils le connaît », car le Père le lui fait connaître : « non seulement quant à sa divine nature, mais aussi quant à sa nature humaine. Car, selon l'argumentation de saint Jean Chrysostome (hom. LXXVII, *sur S. Matthieu*), *si au Christ en tant qu'homme il a été donné de savoir comment Il doit juger ce qui est plus, à plus forte raison il lui a été donné de savoir ce qui est moins, c'est-à-dire le temps du jugement*. — Origène, toutefois, explique cela du Christ *selon son corps, qui est l'Église*, laquelle ignore ce temps-là. — D'autres (comme Raban Maur) disent qu'il faut entendre cela du fils de Dieu adoptif, non du Fils de Dieu par nature »; c'est-à-dire des autres hommes qui ont la grâce, mais qui ne sont pas le Fils de Dieu en Personne ». — Il n'y a pas à hésiter un mo-

ment. L'interprétation la plus plausible, celle à laquelle tout nous dit de nous arrêter, est l'interprétation de saint Thomas. Nul doute que le Verbe incarné n'ait connu, même comme homme, par la vision béatifique, le jour et l'heure du jugement; et s'Il dit à ses Apôtres qu'Il ne le sait pas, que seul le Père le sait, Il a entendu signifier par là que c'était un secret dont Il n'avait pas reçu mandat de disposer en leur faveur.

L'*ad secundum* déclare que « Dieu connaît plus parfaitement son essence, que ne la connaît l'âme du Christ, parce qu'Il la comprend » et en embrasse toute la vertu, étant infini comme elle. « Et voilà pourquoi Il connaît toutes choses, non pas seulement qui sont d'une façon actuelle » ou réalisées « à un moment quelconque de la durée, ce qu'Il est dit connaître de *la science de vision;* mais aussi toutes les choses, quelles qu'elles soient, qu'Il peut faire Lui-même, et qu'Il est dit connaître *par simple intelligence*, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 14, art. 9). Et donc nous devons dire que l'âme du Christ sait toutes les choses que Dieu connaît en Lui-même par la science de simple intelligence. D'où il suit que Dieu sait plus de choses en Lui-même que n'en sait l'âme du Christ » même par la vision du Verbe.

L'*ad tertium* fait observer que « la quantité de la science » ou son degré « ne se considère pas seulement en raison du nombre des choses vues, mais encore en raison de la clarté de la connaissance. Quand bien même donc la science de l'âme du Christ qu'Il a dans le Verbe soit pareille à la science de vision que Dieu a en Lui-même, quant au nombre des choses sues, la science de Dieu cependant l'emporte à l'infini, quant à la clarté de la connaissance, sur la science de l'âme du Christ. C'est qu'en effet, la lumière incréée de l'intelligence divine dépasse à l'infini la lumière créée quelle qu'elle soit qui est reçue dans l'âme du Christ, même quant au mode de connaître, et non pas seulement quant au nombre des choses sues, ainsi qu'il a été dit », en ce qui est des choses sues par la science de simple intelligence. — On aura remarqué, dans cette réponse, comment saint Thomas, tout en portant la

science de l'âme du Christ à son plus haut degré, jusqu'à lui assigner tout cela même qui tombe sous la science de vision en Dieu, a soin, cependant, de marquer la distance *infinie* qui sépare cette science de la science divine elle-même, non seulement en raison de la connaissance des possibles qui sont le propre de Dieu, mais encore quant au mode de connaître même les objets de la science de vision, qui sont communs à l'une et à l'autre science.

Nous avons pu répondre, d'une façon pure et simple, que l'âme du Christ, par sa science bienheureuse, connaît, dans le Verbe, toutes choses, bien qu'elle n'ait point la connaissance de tous les possibles, qui est absolument propre à Dieu. — Malgré cette réserve, pouvons-nous admettre que l'âme du Christ peut connaître des choses à l'infini dans le Verbe. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'âme du Christ peut connaître des choses infinies dans le Verbe?

Trois objections veulent prouver que « l'âme du Christ ne peut pas connaître des choses infinies dans le Verbe ». — La première fait cette déclaration : « Que l'infini soit connu, cela répugne à la définition d'infini; selon qu'il est dit, au livre III des *Physiques* (ch. IV, n. 8; de S. Th., leç. 11), que l'*infini est ce dont il est toujours possible de prendre encore, quelle que soit la quantité qu'on aura déja prise*. Or, il est impossible de séparer la définition de la chose définie; car ce serait faire que les contradictoires soient simultanément. Donc il est impossible que l'âme du Christ connaisse des choses infinies ». — La seconde objection fait observer que « la science de choses infinies est infinie. Or, la science de l'âme du Christ ne peut pas être infinie; car sa capacité est finie, étant quelque chose de créé. Donc l'âme du Christ ne peut pas connaître des choses

infinies ». — La troisième objection dit qu' « il ne peut pas être quelque chose de plus grand que l'infini. Or, il y a plus de choses contenues dans la science de Dieu, à parler d'une façon absolue, qu'il n'y en a dans la science de l'âme du Christ, ainsi qu'il a été vu (art. précéd.). Donc l'âme du Christ ne connaît point des choses infinies ».

L'argument *sed contra* fait remarquer que « l'âme du Christ connaît toute sa puissance et toutes les choses qui tombent sous cette puissance. Or, son pouvoir s'étend à la purification d'une infinité de péchés; selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. II (v. 2) : *Lui-même est propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour les péchés du monde tout entier*. Donc l'âme du Christ connaît des choses infinies ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce principe, que « la science ne porte que sur l'être; car » la science a pour objet le vrai et « l'être et le vrai ne font qu'un. Mais c'est d'une double manière que l'être se dit de quelque chose : ou d'une façon pure et simple, quand il s'agit de ce qui est en acte; ou d'une certaine manière, quand il s'agit de ce qui est en puissance. Et parce que, comme il est dit au livre IX des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 10; Did., liv. VIII, ch. IX, n. 6), une chose est connue selon qu'elle est en acte, non selon qu'elle est en puissance, la science regarde premièrement et principalement l'être en acte; secondairement, elle regarde l'être en puissance, qui n'est point connaissable en lui-même, mais selon que se trouve connu ce en la puissance de quoi il existe. — A parler donc du premier mode de science, l'âme du Christ ne connaît point des choses infinies. Car il n'est point de choses en acte qui soient infinies, même si l'on prend toutes les choses qui sont en acte selon n'importe quel temps; car l'état de la génération et de la corruption », qui est celui où de nouveaux êtres se produisent, « ne dure pas à l'infini » : il a eu un commencement et il aura une fin; « d'où il suit qu'il y a un certain nombre déterminé, non pas seulement des êtres qui sont en dehors de la génération et de la corruption, mais encore des êtres qui appartiennent à cet ordre ». Cette conclusion, on le

voit, ne porte que sur les êtres qui sont, et non pas sur leurs modalités ou sur leurs accidents. — « Que s'il s'agit de l'autre mode de savoir, l'âme du Christ dans le Verbe sait des choses infinies. Elle sait, en effet, comme il a été dit (art. précéd.), tout ce qui est au pouvoir de la créature. Et comme des choses infinies sont au pouvoir de la créature », qui pourraient être produites, mais qui cependant ne le seront jamais, « de ce chef, l'âme du Christ sait des choses infinies, connues par une certaine science de simple intelligence, mais non d'une science de vision », puisque la science de vision porte sur ce qui est réalisé à un moment quelconque de la durée.

L'*ad primum* rappelle que « comme il a été vu dans la Première Partie (q. 7, art. 1), l'infini se dit d'une double manière. — Il se dit, en un premier sens, selon la raison de forme. Et, de ce chef, l'infini se dit négativement : en ce sens que ce qui est forme ou acte n'est point limité », fini, « par la matière ou par un sujet dans lequel il soit reçu. Cet infini, en ce qui est de lui, est le plus connaissable, en raison de la perfection de l'acte, bien qu'il ne puisse pas être *compris* » ou embrassé dans toute l'étendue de sa vertu, « par la puissance finie de la créature. Car c'est ainsi que Dieu est dit infini. L'âme du Christ connaît cet Infini, bien qu'elle ne le comprenne pas. — D'une autre manière, l'infini se dit selon la puissance de la matière. Et cet infini se dit par mode de privation; en ce sens qu'il n'a point la forme qu'il est apte à avoir. C'est de cette sorte qu'on parle d'infini dans la quantité. Un tel infini est de sa nature même inconnu : et, en effet, il est comme une matière privée de sa forme, ainsi qu'il est dit au livre III des *Physiques* (ch. VI, n. 10; de S. Th., leç. 11), or, toute connaissance se fait par la forme ou par l'acte. Si donc un tel infini doit être connu selon son mode, il est impossible qu'il soit connu; car son mode est qu'il soit pris une partie après l'autre », indéfiniment, « comme il est dit au livre III *des Physiques* (ch. VI, n. 2, 3; de S. Th., leç. 10). Et, de cette sorte, il est vrai que *pour ceux qui prennent sa quantité*, savoir une des parties après l'autre, il *est toujours possible de prendre encore*. Mais, de même que les choses matérielles peuvent être saisies par l'intelligence

d'une façon immatérielle, et les choses multiples d'une façon une; pareillement les choses infinies peuvent être saisies par l'intelligence, non par mode d'infini, mais comme d'une manière finie, de telle sorte que les choses qui sont en elles-mêmes infinies soient finies pour l'intelligence de celui qui les connaît. Et, de cette manière, l'âme du Christ sait des choses infinies, en ce sens qu'elle les sait, non en les parcourant une à une », ce qui serait impossible et contradictoire, « mais en quelque chose une, par exemple en quelque créature en la puissance de laquelle préexistent des choses infinies; et, surtout, dans le Verbe Lui-même ». On le voit, ce mode de connaître l'infini revient à connaître la vertu d'un être qui n'est point finie ou limitée à tel ou tel effet, mais peut s'étendre à une infinité d'effets.

L'*ad secundum* formule un point de doctrine très intéressant et de nature à éclairer un grand nombre de questions difficiles qui se posent souvent au sujet de l'infini. Saint Thomas déclare que « rien n'empêche qu'une chose soit infinie d'une manière, qui, d'une autre manière, sera finie; c'est ainsi que nous pouvons imaginer, dans l'ordre de la quantité, une surface qui sera infinie en longueur et finie en largeur. Ainsi donc, s'il était des hommes en nombre infini, ils auraient un être infini sous un certain rapport, c'est-à-dire quant à la multitude; mais, selon la raison d'essence, ils ne seraient point infinis, pour ce motif que toute l'essence serait limitée sous la raison d'une seule espèce », qui serait l'espèce humaine. « Ce qui est purement et simplement infini selon la raison d'essence, c'est Dieu, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 7, art. 2). Or, l'objet propre de l'intelligence, c'est » l'essence ou « *ce qu'une chose est*, ainsi qu'il est dit au livre III *de l'Ame* (ch. VI, n. 7; de S. Th., leç. 11); et c'est à cela qu'appartient la raison d'espèce. Par conséquent l'âme du Christ, en raison de ce qu'elle a une capacité finie, s'il s'agit de ce qui est purement et simplement infini selon l'essence, c'est-à-dire Dieu, peut l'atteindre mais non le comprendre, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Quant à l'infini qui est dans les créatures en puissance, l'âme du Christ peut le comprendre : car cet infini se compare à elle se-

lon la raison d'essence; et, de ce chef, il n'est pas infini » : toute essence créée est, en effet, chose finie. « C'est ainsi que même notre intelligence entend l'universel, par exemple la nature du genre ou de l'espèce, qui » est chose finie en soi ou sous la raison d'essence, mais cependant « a une certaine infinité, pour autant qu'on peut le dire d'une infinité de sujets », le genre ou l'espèce pouvant contenir sous eux une infinité d'individus. Par où nous voyons, comme déjà nous le faisions remarquer à la fin de l'*ad 1um*, que cette connaissance de l'infini revient à connaître une vertu qui peut s'étendre à une infinité d'objets.

L'*ad tertium* complète encore cette précieuse doctrine. « Ce qui est infini en toutes manières ne peut être qu'un ; et c'est pour cela qu'Aristote dit aussi, dans le premier livre *du Ciel et du Monde* (ch. VII, n. 5; de S. Th., leç. 13), que parce que le corps a des dimensions en tous sens », c'est-à-dire en longueur, en largeur et en profondeur, « il est impossible qu'il y ait plusieurs corps infinis » : un corps infini, en effet, occuperait toute la place. « Mais s'il était quelque chose qui serait infini d'une manière seulement, rien n'empêcherait qu'il y eût plusieurs infinis de cette sorte : telles seraient, par exemple, les lignes infinies en longueur que l'on supposerait juxtaposées sur une même surface finie en largeur. Par cela donc que l'infini n'est pas une substance, mais qu'il affecte à titre de chose accidentelle les sujets dont on le dit, ainsi qu'il est marqué au livre III des *Physiques* (ch. V, n. 3, 4; de S. Th., leç. 7); de même que l'infini se multiplie selon les divers sujets, de même il est nécessaire que se multiplie la propriété de l'infini, de telle sorte qu'elle convienne à chacun des sujets où il se trouve. Or, il est une propriété de l'infini, qui consiste en ce que l'on ne peut pas avoir quelque chose de plus grand que l'infini. Si donc nous supposons une ligne infinie, dans cette ligne-là il ne pourra pas y avoir quelque chose en plus de l'infini. Et, pareillement, si nous prenons l'une quelconque des autres lignes supposées infinies, il est manifeste que les parties de chacune d'elles sont infinies. Il faut donc qu'il n'y ait rien de plus grand que toutes ces parties infinies dans cette ligne-là » et on

ne saurait y ajouter quoi que ce soit. « Toutefois, dans une autre ligne, et dans une troisième, il y aura encore d'autres parties, et qui pourront même être infinies, en plus des précédentes. Et c'est ce que nous voyons aussi dans les nombres ; car les espèces des nombres pairs sont infinies ; et pareillement les espèces des nombres impairs ; et cependant les nombres pairs et les nombres impairs réunis sont quelque chose de plus grand que les seuls nombre pairs. Nous dirons donc qu'à prendre l'infini pur et simple et sous tous les rapports, il n'y a rien de plus grand. Mais s'il s'agit d'un infini dans un sens déterminé, il n'y aura rien de plus grand que lui dans son ordre ; cependant il pourra y avoir quelque chose de plus grand en dehors de cet ordre. De cette manière donc des choses infinies sont au pouvoir de la créature ; et cependant plus de choses sont au pouvoir de Dieu qu'il n'y en a au pouvoir de la créature. Et, pareillement, l'âme du Christ sait des choses infinies dans sa science de simple intelligence, Dieu en sait beaucoup plus que l'âme du Christ » et sans proportion aucune. — On aura remarqué tout ce qu'il y a de merveilleuse acuité intellectuelle dans ces lumineuses explications de notre saint Docteur ; et comment ce puissant génie a trouvé le moyen de se jouer au milieu des difficultés en apparence les plus inextricables.

La science béatifique de l'âme du Christ, sans s'élever jusqu'à la compréhension de l'essence divine, chose absolument impossible pour toute créature, saisit, dans cette divine essence, tout ce qui dit un ordre de fait à l'être d'existence ; elle saisit même tous les possibles qui sont dits tels par rapport à la puissance de la créature, et peut, de ce chef, être dite infinie. — Mais quelles sont bien ses relations avec la science béatifique des autres bienheureux. Pouvons-nous dire qu'elle l'emporte sur toutes en fait de perfection, et que l'âme du Christ voit l'essence divine ou le Verbe mieux ou plus parfaitement qu'aucune créature. C'est ce que nous devons maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si l'âme du Christ voit plus parfaitement le Verbe que ne le voit toute autre créature?

Trois objections veulent prouver que « l'âme du Christ ne voit pas plus parfaitement le Verbe que ne le voit toute autre créature ». — La première arguë de ce que « la perfection de la connaissance est selon le *medium* de la connaissance; et c'est ainsi que la connaissance qui se fait par le moyen du syllogisme démonstratif est plus profonde que celle qui se fait par le moyen de syllogisme dialectique » ou probable. « Or, tous les bienheureux voient le Verbe immédiatement par la divine essence, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 12, art. 2). Donc l'âme du Christ ne voit pas plus parfaitement le Verbe que ne le voit toute autre créature ». — La seconde objection déclare que « la perfection de la vision ne dépasse pas la puissance de voir. Or, la puissance de l'âme raisonnable, comme est l'âme du Christ, est au-dessous de la puissance intellective de l'ange; comme on le voit par saint Denys, au chapitre IV de *la Hiérarchie Céleste* (cf. *des Noms Divins*, ch. IV, de S. Th., leç. 1; ch. VII, de S. Th., leç. 2). Donc l'âme du Christ ne voit pas plus parfaitement le Verbe que ne le voient les anges ». — La troisième objection fait observer que « Dieu voit son Verbe d'une manière infiniment plus parfaite que l'âme ne le voit. Il y a donc une infinité de degrés intermédiaires entre la manière dont Dieu voit son Verbe et la manière dont le voit l'âme du Christ. Et, par suite, il n'y a pas à affirmer que l'âme du Christ voit plus parfaitement le Verbe ou l'essence divine que ne le voit » ou ne peut le voir « aucune autre créature ».

L'argument *sed contra* apporte le texte de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Éphésiens*, ch. I (v. 20, 21), que *Dieu a constitué le Christ dans les cieux au-dessus de toute Principauté, et de toute Puissance, et de toute Vertu, et de toute Domination, et de tout nom qui est prononcé, non seulement dans ce siècle, mais encore*

dans le siècle à venir. Or, dans la gloire céleste, un sujet est d'autant plus élevé qu'il connaît Dieu plus parfaitement. Donc l'âme du Christ voit Dieu plus parfaitement que ne le voit aucune autre créature ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à ce principe, que « la vision de l'essence divine convient à tous les bienheureux selon la participation de la lumière dérivée en eux de la source du Verbe de Dieu, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. I (v. 5) : *La source de la sagesse est le Verbe de Dieu dans les hauteurs*. Or, à ce Verbe de Dieu se trouve jointe, de plus près, l'âme du Christ, unie au Verbe dans sa Personne, que ne l'est aucune autre créature. Il s'ensuit qu'elle reçoit du Verbe l'influx de la lumière par laquelle on voit Dieu, plus pleinement qu'aucune autre créature. Et c'est pourquoi elle voit plus parfaitement que les autres créatures la Vérité première elle-même, qui est l'essence divine. De là vient qu'il est dit en saint Jean, ch. I (v. 14) : *Nous avons vu sa gloire, comme celle du Fils unique venu du Père, plein* non seulement *de grâce*, mais encore *de vérité* ».

L'*ad primum* répond que « la perfection de la connaissance, en ce qu'elle a du côté de la chose connue, se prend en raison du *medium* » ou du milieu dans lequel et par lequel on connaît ; « mais pour ce qu'elle a du côté de celui qui connaît, elle se prend en raison de la puissance ou de l'habitus. Et de là vient que même parmi les hommes avec un même medium l'un connaît une conclusion plus parfaitement qu'un autre. C'est de cette manière que l'âme du Christ, qui est emplie d'une lumière plus abondante, non pas du côté du medium qui est le même, c'est-à-dire l'essence divine, s'unissant immédiatement à l'intelligence, mais du côté de l'habitus qu'est la lumière de gloire, « connaît plus parfaitement l'essence divine que ne la connaissent les autres bienheureux, quoique tous voient l'essence divine par elle-même ». — Nous pourrions faire une application très intéressante de cette lumineuse doctrine, aux questions de la foi, telles que nous les avons soulignées au début de la 2ª-2ªᵉ Tous ceux qui ont la foi connaissent la vérité dans le même medium qui est la parole de

Dieu : et, de ce chef, la foi est la même en tous. Mais ceux qui ont l'habitus surnaturel de la foi connaissent cette vérité d'une manière sans comparaison plus parfaite que ne la connaissent ceux qui n'ont pas cet habitus, comme, par exemple, le démon ou les impies. Et même parmi ceux qui ont l'habitus surnaturel de la foi, les degrés de perfection dans la connaissance de la même vérité se diversifient pour ainsi dire à l'infini selon la perfection de cet habitus, et plus encore selon qu'ils ont ou qu'ils n'ont pas les habitus des dons du Saint-Esprit que sont l'intelligence et la science, ou aussi la sagesse et le conseil.

L'*ad secundum* rappelle que « la vision de la divine essence dépasse la puissance naturelle de n'importe quelle créature, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 12, art. 4). Et c'est pourquoi les degrés en elle se considèrent plutôt selon l'ordre de la grâce, où le Christ l'emporte sur tous en excellence, que selon l'ordre de la nature, où la nature angélique vient avant la nature humaine ».

L'*ad tertium* déclare que « comme il a été dit (q. 7, art. 12), au sujet de la grâce, qu'il ne peut pas y avoir de grâce plus grande que celle du Christ, eu égard à l'union du Verbe, la même chose doit se dire aussi de la perfection de la vision divine; bien que, à la considérer d'une façon absolue, il puisse exister un dégré plus sublime selon l'infinité de la puissance divine » : la puissance divine, en effet, ne saurait être limitée à un degré quelconque de perfection dans la créature, quelque élevé qu'on le suppose : mais quand la sagesse de Dieu a établi un ordre, il ne peut rien y avoir au-dessus du degré le plus élevé dans cet ordre : ce degré, dans l'ordre actuel, est celui que possède l'âme du Christ, en raison de son union à la nature divine dans la Personne du Verbe.

Après l'étude de la science béatifique dans l'âme du Christ, « nous devons considérer maintenant sa science innée ou infuse ». C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XI

DE LA SCIENCE INNÉE OU INFUSE DE L'AME DU CHRIST

Cette question comprend six articles :

1° Si par cette science le Christ sait toutes choses ?
2° S'Il peut user de cette science sans se tourner vers les images ?
3° Si cette science est comparative ?
4° De la comparaison de cette science à la science angélique.
5° Si elle fut une science habituelle ?
6° Si elle est distincte par divers habitus ?

De ces six articles, les quatre premiers traitent de l'acte de la science infuse dans l'âme du Christ ; les deux autres, de cette science considérée comme habitus. — L'acte de cette science est considéré, d'abord, d'une façon absolue (art. 1-3) ; puis, par comparaison avec l'acte de la science angélique (art. 4). — D'une façon absolue, l'on considère, d'abord, l'objet (art. 1) ; puis, les conditions (art. 2) ; et, enfin, le mode de cet acte (art. 3). — D'abord, l'objet. Nous l'allons considérer à l'article premier.

Article Premier.

Si selon cette science le Christ a connu toutes choses ?

Trois objections veulent prouver que « selon cette science », la science innée ou infuse, « le Christ n'a pas connu toutes choses ». — La première fait observer que « cette science a été donnée au Christ pour la perfection de la puissance de son intelligence », c'est-à-dire pour que fût réduite en acte la puissance qui est naturelle à l'intelligence humaine. « Or,

l'intellect possible de l'âme humaine ne semble pas être en puissance à toutes choses purement et simplement, mais à ces choses-là seulement par rapport auxquelles peut la réduire en acte l'intellect agent qui est son propre principe actif : et ces choses sont celles qui peuvent être connues selon la raison. Par conséquent, selon cette science, l'âme du Christ ne connut point les choses qui dépassent la raison naturelle ». — La seconde objection déclare que « les images sont à l'intelligence humaine ce que les couleurs sont à la vue, comme il est dit au livre III *de l'Ame* (ch. VIII, n. 3 ; de S. Th., leç. 12). Or, il n'appartient pas à la faculté de la vue de connaître les choses qui n'ont aucune couleur »; ces choses-là ne sont point de son domaine et échappent à ses prises. « Donc il n'appartient pas non plus à la perfection de l'intelligence humaine de connaître les choses dont nous ne pouvons avoir l'image; comme sont les substances séparées » : cela non plus n'est pas de notre domaine et échappe aux prises de notre intelligence. « Puis donc que la science dont nous parlons a été dans le Christ pour la perfection de son âme intellective, il semble que par cette science Il n'a point connu les substances séparées ». — La troisième objection dit qu' « à la perfection de l'intelligence n'appartient pas le fait de connaître le singulier » ou le particulier et le concret, mais seulement l'universel et l'abstrait ou l'idée générale. « Il semble donc que par cette sorte de science le Christ n'a pas connu les choses particulières. »

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit dans *Isaïe*, ch. XI (v. 2, 3), qu'*Il sera rempli de l'Esprit de sagesse, d'intelligence, de science, de conseil* Et sous ces quatre choses sont compris tous les objets de la connaissance. Car, à la sagesse appartient la connaissance de toutes les choses divines; à l'intelligence, la connaissance des choses immatérielles; à la science, la connaissance de toutes les conclusions, au conseil, la connaissance de tout ce qui a trait aux actions. Donc il semble que le Christ, selon la science communiquée à Lui par l'Esprit-Saint, a eu la connaissance de toutes choses ».

Au corps de l'article, saint Thomas pose, comme principe, ce qui « a été dit plus haut (q. 9, art. 1), qu'il fut convenable

que l'âme du Christ fût de tous points parfaite, en ce que toute sa potentialité fût réduite en acte. Or, il faut considérer que dans l'âme humaine, comme en toute créature, on peut remarquer une double puissance passive : l'une, par comparaison à l'agent naturel ; l'autre, par comparaison à l'agent premier, qui peut ramener toute créature à un acte plus élevé que n'est celui où peut le ramener l'agent naturel : cette seconde puissance a coutume d'être appelée *puissance d'obéissance* » ou puissance obédientielle « de la créature ». [Remarquons, au passage, cette notion de la puissance obédientielle, avec son appellation propre]. « L'une et l'autre de ces deux puissances de l'âme du Christ fut amenée à l'acte selon cette science infusée par Dieu », dont nous nous occupons en ce moment « Il suit de là que, selon cette science, l'âme du Christ connut, d'abord, tout ce que l'homme peut connaître par la vertu de la lumière de l'intellect agent ; et, secondement, le Christ connut, par cette science, toutes les choses qui viennent à la connaissance de l'homme par la révélation divine, soit qu'elles appartienent au don de sagesse, soit qu'elles appartiennent au don de prophétie, ou de tout autre don de l'Esprit-Saint. Car toutes ces choses, l'âme du Christ les a connues avec plus d'abondance et plus de plénitude que les autres. Toutefois, par cette science elle n'a pas connu l'essence divine ; mais seulement par la première, dont il a été parlé plus haut » (question précédente)

L'*ad primum* répond que « cette raison », donnée par l'objection, « porte sur l'action naturelle de l'âme intellective, laquelle se fait par comparaison à l'agent naturel qui est l'intellect agent ».

L'*ad secundum* accorde que « l'âme humaine, dans l'état de cette vie, tant qu'elle est d'une certaine manière liée au corps, de telle sorte qu'elle ne puisse pas entendre sans images, ne peut pas entendre les substances séparées. Mais, après l'état de cette vie, l'âme séparée » du corps « pourra, d'une certaine manière, connaître les âmes séparées par elle-même, comme il a été dit dans la Première Partie (q. 89, art. 2) Et cela surtout est manifeste à l'endroit des âmes des bienheureux. Or, le

Christ, avant sa Passion, n'était pas seulement dans la voie » de la vie présente, « mais aussi au terme », comme les bienheureux. « Il suit de là que son âme pouvait connaître les substances séparées comme les connaît l'âme séparée » du corps.

L'*ad tertium* fait une distinction très importante. Il est vrai que « la connaissance des choses particulières » ou du concret « n'appartient pas à la perfection de l'âme intellective dans l'ordre de la connaissance spéculative; mais elle appartient à sa perfection dans l'ordre de la science pratique, qui n'est point parfaite sans la connaissance du particulier où se trouve l'opération, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. VII, n. 8; de S. Th., leç. 7). Et voilà pourquoi la prudence requiert *la mémoire des choses passées, la connaissance des choses présentes,* et *la prévision des choses futures,* comme le dit Cicéron, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII; — Cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 49). Par cela donc que le Christ eut la plénitude de la prudence, selon le don de conseil, il s'ensuit qu'Il a connu toutes les choses particulières, passées, présentes, et futures ». — Il les connaissait déjà par la science de vision béatifique; mais Il devait les connaître aussi, pour la perfection de son intelligence, par la science innée et infuse.

En deçà de l'essence divine elle-même, dont la connaissance était exclusivement réservée à la science bienheureuse, le Christ, par la science innée ou infuse, connaissait toutes choses, qu'il s'agisse des choses de la spéculation ou des choses de la pratique. Rien de ce qui peut appartenir au monde de la pensée, ou au monde de l'action, au monde de l'idée ou au monde des faits, ne lui est demeuré inconnu, dans l'ordre de cette science. — Nous avons vu jusqu'où s'étendait et s'étend la science innée ou infuse de l'âme du Christ. Il nous faut étudier maintenant les conditions de l'acte de cette science. Était-il lié à l'usage des espèces sensibles conservées dans l'imagination. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'âme du Christ pouvait entendre, selon la science innée ou infuse, sans se tourner du côté des images?

Trois objections veulent prouver que « l'âme du Christ ne pouvait pas entendre, selon cette science, à moins de se tourner vers les images ». — La première reproduit le mot d' « Aristote, au livre III *de l'Ame* » (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 12), où il est « dit que les images se comparent à l'âme intellective comme les couleurs à la vue. Or, la puissance de voir, dans le Christ, ne peut pas venir à l'acte sans se tourner vers les couleurs » : s'il n'a pas des couleurs devant lui, l'œil corporel du Christ ne saurait produire l'acte de voir. « Donc, pareillement, son âme intellective n'a pas pu entendre quelque chose, sinon en se tournant vers les images ». — La seconde objection dit que « l'âme du Christ est de même nature que la nôtre; sans quoi Lui-même ne serait pas de même espèce que nous, contrairement à ce que dit l'Apôtre, dans son Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 7) qu'*Il s'est fait semblable aux hommes*. Or, notre âme ne peut pas entendre, si ce n'est en se tournant vers les images. Donc l'âme du Christ ne le pouvait pas non plus ». — La troisième objection déclare que « les sens ont été donnés à l'homme pour servir aux actes de l'intelligence. Si donc l'âme du Christ a pu entendre sans se tourner vers les images qui sont perçues par les sens, il s'ensuivrait que les sens eussent été inutiles dans l'âme du Christ; et ceci n'est pas acceptable. Donc il semble que l'âme du Christ n'a pas pu entendre sans se tourner du côté des images ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'âme du Christ a connu certaines choses qui ne peuvent pas être connues par les images, savoir les substances séparées. Elle a donc pu entendre sans se tourner vers les images ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « le Christ, dans son état avant la Passion, fut tout ensemble et

dans la voie et au terme, comme on le verra davantage plus loin (q. 15, art. 10). Pour ce qui est des conditions de la voie, Il les eut surtout du côté du corps, qui était passible; et pour les conditions du terme, Il les eut surtout du côté de l'âme intellective. Or, il y a cette condition pour l'âme qui est au terme, qu'en aucune manière elle n'est soumise à son corps ni ne dépend de lui, mais elle en est totalement maîtresse; et aussi bien, après la résurrection, la gloire de l'âme rejaillira sur le corps. D'autre part, si l'âme de celui qui est dans la voie a besoin de se tourner vers les images, c'est en raison de ce qu'elle est liée au corps et que, d'une certaine manière, elle lui est soumise et en dépend. Il suit de là que les âmes bienheureuses, et avant la résurrection et après, peuvent entendre sans se tourner vers les images. Et cela doit être affirmé de l'âme du Christ, qui eut pleinement la faculté de l'âme arrivée au terme ».

L'*ad primum* dit que « cette similitude que donne Aristote », entre la vue et les couleurs, l'intelligence et les images, « ne s'applique pas sur tous les points. Il est manifeste, en effet, que la fin de la puissance de voir est de connaître les couleurs; tandis que la fin de la puissance intellectuelle n'est pas de connaître les images », ce qui est le propre de l'imagination, « mais de connaître les espèces intelligibles, qu'elle tire des images et saisit dans les images, selon l'état de la vie présente. La similitude tient donc quant à ce que chacune des deux puissances regarde; mais non quant à ce à quoi se termine la connaissance de l'une et de l'autre Or, rien n'empêche qu'une chose, selon les divers états, tende à sa fin par diverses voies; mais la fin propre de chaque chose est toujours une. Il suit de là que si la vue ne connaît rien sans la couleur », attendu que connaître la couleur est sa fin propre, « cependant l'intelligence », dont la fin propre n'est point de connaître les images, mais les espèces intelligibles, « pourra, selon un certain état, connaître sans images, mais non sans espèce intelligible ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « si l'âme du Christ fut de même nature que nos âmes, elle eut cependant un certain

état que nos âmes n'ont pas maintenant dans la réalité, mais seulement en espérance, savoir l'état de l'âme arrivée au terme ».

L'*ad tertium* déclare que « si l'âme du Christ put entendre sans se tourner vers les images, elle pouvait aussi entendre » certaines choses, « en se tournant vers les images. Et, par suite, les sens ne furent pas inutiles dans le Christ; alors surtout que les sens ne sont pas donnés à l'homme seulement pour la science intellective, mais aussi pour les nécessités de la vie ». — Ce dernier mot de saint Thomas est confirmé par l'expérience, alors que nous voyons tant d'hommes user à la perfection de leur sens pour les nécessités de la vie, qui vaquent très peu ou presque point à la vie de la science intellective.

La science innée ou infuse qui était dans l'âme du Christ pouvait s'exercer sans le secours des images. — Mais comment procédait son acte. Était-ce par intuition, comme il en est pour la science des anges; ou par voie de *discursus* et de raisonnement, comme pour notre science à nous. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si l'âme du Christ a eu la science innée ou infuse par mode de collation et de discours?

Trois objections veulent prouver que « l'âme du Christ n'a pas eu cette science par mode de collation » ou de rapprochement et de discours. — La première est une parole de « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (*de la Foi Orthodoxe*, ch. XIV) : *Dans le Christ nous ne mettons ni le conseil, ni l'élection*. Or, ces choses-là ne sont exclues du Christ qu'en tant qu'elles impliquent la collation et le discours. Donc il semble que dans le Christ ne s'est point trouvée la science par mode de collation ou de discours ». — La seconde objection dit que « l'homme a besoin de la collation et du discours de la raison pour s'enquérir des choses qu'il ignore. Or, l'âme du Christ

connaissait toutes choses, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1). Donc il n'y eut pas en elle de science discursive ou de collation ». — La troisième objection fait observer que « la science de l'âme du Christ eut le mode de ceux qui sont au terme, lesquels sont conformes aux anges, ainsi qu'il est dit en saint Matthieu, ch. XXII (v. 30). Or, dans les anges, il n'est point de science discursive ou de collation; comme on le voit par saint Denys, au chapitre VII *des Noms Divins* (de S. Th., leç. 2). Donc il n'y eut point, dans l'âme du Christ, de science discursive ou de collation ».

L'argument *sed contra* oppose que « le Christ eut une âme *raisonnable*, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 5, art. 4). Or, l'opération propre de l'âme raisonnable est de comparer et de discourir de l'un à l'autre », par mode de syllogisme ou de raisonnement. « Donc il y eut, dans le Christ, la science discursive ou de collation ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer qu' « une science peut être discursive ou de collation, d'une double manière. — D'abord, quant à l'acquisition de la science; comme il arrive pour nous, qui allons à connaître l'un par l'autre, tels que les effets par les causes, et inversement. De cette manière, la science du Christ ne fut pas discursive ou de collation; parce que cette science dont nous parlons maintenant lui fut infusée par Dieu, et ne fut pas acquise par l'investigation de la raison. — D'une autre manière, la science peut être discursive ou de collation, quant à l'usage : c'est ainsi que parfois ceux qui ont la science concluent des causes les effets, non pour apprendre une chose qu'ils ignoraient, mais voulant user de la science qu'ils ont déjà. Et, de cette sorte, la science de l'âme du Christ pouvait être discursive et de collation : Il pouvait, en effet, conclure une chose d'une autre, comme il lui plaisait. C'est ainsi qu'en saint Matthieu, ch. XVII (v. 24-25), alors que le Seigneur avait demandé à Pierre, *de qui les rois de la terre reçoivent le tribut, si c'est de leurs enfants ou des étrangers*, Pierre ayant répondu, *des étrangers*, le Christ conclut: *Donc les enfants sont libres* ».

L'*ad primum* fait observer que « du Christ est exclu le conseil

qui implique le doute; et, par suite, l'élection ou le choix, qui inclut ce conseil dans son concept. Mais du Christ n'est pas exclu l'usage du conseil ».

L'*ad secundum* répond que « cette raison » donnée par l'objection, « porte sur le discours et la collation, selon qu'ils sont ordonnés à l'acquisition de la science ».

L'*ad tertium* dit que « les bienheureux sont conformes aux anges quant aux dons de la grâce; mais la différence qui est selon la nature demeure. Et c'est pourquoi user de collation et de discours est connaturel aux âmes des bienheureux; mais non aux anges ». En d'autres termes, les âmes des bienheureux peuvent user de raisonnement, selon qu'il leur plaît; les anges ne le peuvent pas, ceci n'étant pas de leur nature.

Mais, précisément, cette dernière réponse nous invite à poser une nouvelle question. S'il en est ainsi, dans quels rapports s'est trouvée la science infuse ou innée qui appartenait au Christ eu égard à la science des anges. Fut-elle moindre en Lui qu'elle n'est en ces derniers. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si dans le Christ la science innée ou infuse fut moindre que dans les anges?

Trois objections veulent prouver que « la science dont nous parlons a été moindre dans le Christ que dans les anges ». — La première dit que « la perfection est proportionnée au sujet à parfaire. Or, l'âme humaine, selon l'ordre de la nature, est au-dessous de la nature angélique. Puis donc que la science dont nous parlons a été infusée à l'âme du Christ pour sa perfection, il semble que cette sorte de science aura été au-dessous de la science qui perfectionne la nature angélique ». — La seconde objection s'appuie sur la doctrine exposée à l'article précédent, où nous avons vu que « la science de l'âme du

Christ a été d'une certaine manière discursive et de collation, chose qui ne peut pas se dire de la science des anges. Donc la science de l'âme du Christ fut inférieure à la science des anges ». — La troisième objection déclare que « plus une science est immatérielle, plus elle l'emporte en perfection. Or, la science des anges est plus immatérielle que la science de l'âme du Christ ; parce que l'âme du Christ est l'acte d'un corps et a de se tourner vers les images » venues du monde matériel ; « ce qui ne peut pas se dire des anges. Donc la science des anges l'emporte en perfection sur la science de l'âme du Christ ».

L'argument *sed contra* apporte le texte de l'Épître aux Hébreux, ch. II (v. 9), où « l'Apôtre dit : *Celui qui a été un peu mis au-dessous des anges, nous le voyons, Jésus, à cause de sa Passion et de sa mort, couronné de gloire et d'honneur*. D'où il ressort que c'est en raison de la seule Passion et de la mort, que le Christ est dit moindre que les anges. Ce n'est donc point en raison de la science ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la science infuse de l'âme du Christ peut se considérer d'une double manière : d'abord, selon ce qu'elle a de la cause qui l'influe ; ensuite, selon ce qu'elle a du sujet qui la reçoit. — Sous le premier rapport, la science infuse de l'âme du Christ fut plus excellente que la science des anges, et quant à la multitude des choses connues, et quant à la certitude de la science ; car la lumière spirituelle communiquée à l'âme du Christ est de beaucoup plus excellente que la lumière qui appartient à la nature angélique. — Mais, sous l'autre rapport, la science infuse de l'âme du Christ est au-dessous de la science des anges ; c'est-à-dire quant au mode de connaître qui est naturel à l'âme humaine, lequel a lieu en se tournant vers les images et par discours ou collation ».

Saint Thomas ajoute que « par là, les objections se trouvent résolues ».

La science infuse ou innée qui se trouve dans l'âme du Christ, demeure, quant à son mode, proportionnée à la nature raisonnable, par où elle est inférieure à la science des

anges dont le mode est celui qui convient à la nature des purs esprits. Mais, d'autre part, à considérer ce que l'âme du Christ connaît par cette science et la qualité de la lumière divine qui lui donne cette connaissance, il n'est pas douteux que la science de l'âme du Christ l'emporte de beaucoup en excellence sur la science des anges. — Après avoir considéré la science infuse de l'âme du Christ du côté de son objet, de son acte, de son mode, il nous faut la considérer maintenant en elle-même sous sa raison d'habitus. Et, là-dessus, nous avons à nous demander deux choses : premièrement, si la science infuse s'est trouvée dans le Christ par mode d'habitus; secondement, si elle ne constituait qu'un habitus ou si elle en constituait plusieurs. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la science innée ou infuse dans le Christ a été une science habituelle ?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ il n'y a pas eu de science habituelle ». — La première s'appuie sur ce qu' « il a été dit (art. 1 ; q. 9, art. 1), qu'il convenait que l'âme du Christ eût la plus grande perfection. Or, la perfection de la science qui existe en acte est plus grande que celle de la science qui préexiste en forme d'habitus. Donc il semble qu'il a été convenable que le Christ sût toutes choses en acte. Et, par suite, Il n'a pas eu de science habituelle ». — La seconde objection fait observer que « l'habitus étant ordonné à l'acte, il semble qu'une science habituelle qui n'est jamais amenée à l'acte est chose inutile. Or, le Christ, qui savait toutes choses, ainsi qu'il a été déjà dit (art. 1), ne pouvait point considérer tout cela, d'une façon actuelle, connaissant l'un après l'autre », par des actes successifs ; « attendu qu'il n'est point possible d'épuiser, en les nombrant, des choses infinies ». Jamais donc son habitus de science n'eût été entièrement amené à l'acte. « Et, par suite, la science habituelle eût été inutile en Lui ; ce

qui n'est pas admissible. Donc Il eut, de toutes les choses qu'Il connaissait, la science actuelle, et non pas une science habituelle ». — La troisième objection dit que « la science habituelle est une certaine perfection du sujet où elle se trouve. Or, la perfection est plus noble que le sujet perfectionné par elle. Si donc dans l'âme du Christ s'est trouvé un habitus de science créé, il s'ensuivrait que quelque chose de créé aurait été plus noble que l'âme du Christ » ; et cela, non plus, nous ne saurions l'admettre. « Donc il n'y eut point de science habituelle dans l'âme du Christ ».

L'argument *sed contra* déclare que « la science du Christ dont nous parlons maintenant fut univoque à notre science ; comme son âme fut de même espèce que la nôtre. Or, notre science est dans le genre habitus. Donc la science du Christ fut, elle aussi, habituelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. précéd.), le mode de cette science infuse de l'âme du Christ fut en harmonie avec le sujet où elle était reçue ; car ce qui est reçu est dans le sujet qui le reçoit selon les conditions de ce sujet. Or, c'est là le mode connaturel à l'âme humaine, que parfois son intelligence soit en acte et parfois en puissance. D'autre part, le milieu entre la puissance et l'acte complet constitue l'habitus ; et le milieu appartient au même genre que les extrêmes. Il suit de là que le mode connaturel de l'âme humaine est qu'elle reçoive la science par mode d'habitus. Par conséquent, il faut dire que la science infuse de l'âme du Christ fut habituelle. Il pouvait, en effet, user de cette science quand Il voulait ».

L'*ad primum* répond que « dans l'âme du Christ se trouve une double science ; et chacune d'elles, souverainement parfaite à sa manière. — L'une excédait le mode de la nature humaine : c'est la science par laquelle Il voyait l'essence de Dieu et le reste en elle. Cette science fut souverainement parfaite au sens pur et simple. Une telle connaissance ne fut pas habituelle, mais actuelle par rapport à toutes les choses qu'Il connaissait de cette sorte ». Et nous voyons, par là, le sens précis du mot *habituelle* appliqué, dans cet article, à la science

du Christ. Il ne s'agit pas simplement d'une science où la faculté qui connaît se trouve perfectionnée par un habitus. Car, même dans la science béatifique, l'intelligence du Christ était perfectionnée par l'habitus ou la qualité habituelle qu'est la lumière de gloire. Mais il s'agit d'une science, où le sujet qui la possède, ne considère pas d'une façon actuelle les objets qu'il connaît par cette science; et voilà pourquoi sa connaissance est appelée habituelle par opposition à la connaissance actuelle de celui qui considère actuellement les objets dont il a la connaissance. En ce sens, la connaissance béatifique, pour tous ceux qui en jouissent, n'est pas une connaissance habituelle; mais une connaissance actuelle; car elle se fait par mode d'un seul acte qui doit durer, toujours le même, éternellement, faisant participer les bienheureux à l'éternité même de Dieu. — « L'autre connaissance fut dans le Christ selon le mode proportionné à la nature humaine, en ce sens qu'Il connaissait les choses par des espèces infuses reçues de Dieu. C'est de cette science que nous parlons maintenant. Or, cette science ne fut point souverainement parfaite au sens pur et simple, mais dans le genre de la connaissance humaine. Et, par suite, il ne fut point nécessaire qu'elle fût toujours en acte », ou que le Christ considérât toujours d'une façon actuelle ce qu'il connaissait par cette sorte de science.

L'*ad secundum* déclare que « l'habitus est amené à l'acte sur le commandement de la volonté; car l'habitus est ce *dont le sujet use comme il lui plaît* (Averroës, *de l'Ame*, liv. III, com. XVIII). Or, la volonté se rapporte à une infinité de choses d'une manière indéterminée. Et, toutefois, ce n'est point chose vaine ou inutile, quand bien même elle ne tende pas à toutes choses d'une façon actuelle, pourvu qu'elle tende actuellement à ce qui convient selon le temps et le lieu. Il suit de là que pareillement aussi l'habitus ne sera point chose vaine ou inutile, quand bien même ne soient pas ramenées à l'acte toutes les choses qui sont soumises à l'habitus, pourvu que soit ramené à l'acte », ou utilisé par un usage actuel, « ce qui convient à la fin sage de la volonté selon que l'exigent les affaires et les temps ».

L'*ad tertium* fait observer que « le bien et l'être se disent d'une double manière. — D'abord, au sens pur et simple. Et, de la sorte, le bien et l'être est la substance qui subsiste dans son être et dans sa bonté. — D'une autre manière, l'être et le bien se disent en un certain sens. Et, de cette sorte, l'accident est dit être : non pas que lui-même ait l'être et la bonté; mais parce qu'il fait que le sujet, par lui, est être et bien. Nous dirons donc que la science habituelle n'est pas au sens pur et simple meilleure ou plus noble que l'âme du Christ, mais à un certain titre ou en un certain sens; car toute la bonté de la science habituelle tourne à la bonté du sujet ».

Cette science habituelle dans l'âme du Christ, constituant comme un réservoir de connaissance, où le Christ pouvait puiser à son gré et dont Il pouvait user selon qu'il lui plaisait, quant au fait de considérer d'une façon actuelle tels ou tels des objets contenus dans cette science, ne comprenait-elle qu'un seul habitus; ou devons-nous la concevoir comme distincte en des habitus divers. C'est ce qu'il nous fait maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si la science infuse de l'âme du Christ a été distincte selon divers habitus?

Trois objections veulent prouver que « dans l'âme du Christ ne s'est trouvé qu'un seul habitus de science ». — La première dit que « plus une science est parfaite, plus elle est unie; et aussi bien les anges supérieurs connaissent par des formes plus universelles, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 55, art. 3). Or, la science du Christ fut souverainement parfaite. Donc elle fut au plus haut point *une*. Et, par suite, elle ne fut pas distincte par plusieurs habitus ». — La seconde objection fait remarquer que « notre foi dérive de la science du Christ; et voilà pourquoi il est dit, *aux Hébreux*, ch. XII (v. 2) : *Regardant à l'auteur et au consommateur de la foi, Jésus.*

Or, il n'est qu'un habitus de la foi pour toutes les choses que l'on croit; comme il a été dit dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 4, art. 6). Donc, à plus forte raison, dans le Christ il n'y eut qu'un seul habitus de science ». — La troisième objection déclare que « les sciences se distinguent selon les diverses raisons de choses sues. Or, l'âme du Christ connut toutes choses selon une même raison, savoir selon la lumière infusée par Dieu. Donc il n'y a eu, dans le Christ, qu'un seul habitus de science ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans Zacharie, ch. III (v. 9), il est dit que *sur une pierre*, c'est-à-dire le Christ, *il y a sept yeux*. Or, par l'œil on entend la science. Donc il semble que dans le Christ se sont trouvés plusieurs habitus de science. » — Évidemment, ce n'est là qu'un argument *sed contra*, faisant taire les objections, en attendant d'y répondre, après l'exposé de la doctrine, par une simple adaptation d'un texte de l'Écriture.

Au corps de l'article, saint Thomas, formulant la doctrine, rappelle que « comme il a été dit (art. 4, 5), la science infuse de l'âme du Christ est le mode connaturel à l'âme humaine. Or, il est connaturel à l'âme humaine de recevoir les espèces dans une universalité moindre que ne les reçoivent les anges », précisément pour la raison qui a été donnée dans la première objection, « de telle sorte qu'elle connaisse les diverses natures spécifiques par diverses espèces intelligibles » proportionnées à chacune d'elles, et non par des espèces intelligibles, qui, dans leur unité transcendante, contiennent éminemment plusieurs de ces natures distinctes, comme c'est le cas pour les anges, à mesure qu'ils montent en perfection. « D'autre part, c'est de là qu'il arrive qu'en nous sont divers habitus des sciences, parce qu'il y a divers genres de choses sues; en ce sens que les choses qui se ramènent à un même genre sont connues par le même habitus de science, comme il est dit au livre I des *Seconds Analytiques* (ch. XXVIII, n. I; de S. Thomas, leç. XLI), que *la science est une qui porte sur un genre d'objet*. Et c'est pourquoi la science infuse de l'âme du Christ fut distincte selon divers habitus ».

L'*ad primum* fait observer que « comme il a été dit plus haut (art 4), la science de l'âme du Christ est au plus haut point de perfection et dépasse la science des anges, quant à ce que l'on considère en elle du côté de Dieu qui influe; toutefois, elle est au-dessous de la science des anges, quant au mode du sujet qui la reçoit. Et à ce mode appartient que cette science se distingue par plusieurs habitus comme constituée par des espèces plus particulières », ainsi qu'il a été dit.

L'*ad secundum* répond que « notre foi s'appuie sur la Vérité première. Et, par suite, le Christ est l'auteur de notre foi selon sa science divine, qui est une au sens pur et simple ».

L'*ad tertium* dit que « la lumière infusée par Dieu est la raison commune d'entendre les choses qui sont révélées par Dieu, comme la lumière de l'intelligence pour les choses qui sont connues naturellement. Et c'est pourquoi il a fallu mettre dans l'âme du Christ les espèces des choses prises à part pour connaître d'une connaissance propre chacune d'elles. Et, à ce titre, il a fallu qu'il y eut divers habitus de sciences dans l'âme du Christ, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). — Cf. sur cette question de la distinction des habitus, *1ª-2ªᵉ*, q. 54.

La science infuse de l'âme du Christ a consisté dans l'actuation de son intelligence par des espèces intelligibles proportionnés au caractère humain de cette intelligence, mais qui, au lieu d'être produites dans cette intelligence par l'action naturelle de l'intellect agent tirant ces espèces, par voie d'abstraction, des images venues des sens et subjectées dans l'imagination, y ont été causées immédiatement par la lumière divine où se trouvent, à l'état intelligible, dans l'unité suréminente de l'essence divine, toutes les natures qui ne sont qu'une imitation participée de cette divine essence. En raison de cette lumière divine agissant dans l'intelligence du Christ avec une perfection d'ordre transcendant, la science infuse de l'âme du Christ l'a emporté sur toute autre science créée, sans en excepter celle des anges les plus sublimes; bien que cependant, à considérer les conditions de l'intelligence humaine où cette science a été reçue, elle soit inférieure à celle des anges : ceux-

ci, en effet, ont des espèces intelligibles plus universelles, et ils n'en usent jamais que par mode d'intuition; tandis que l'intelligence humaine du Christ, étant la faculté d'une âme raisonnable qui occupe, dans l'ordre de nature, un degré inférieur à celui des natures angéliques, a eu ces espèces intelligibles sous une forme plus détaillée ou plus particularisée constituant même, selon les divers genres d'objets, une réelle diversité d'habitus dont le Christ pouvait user à son gré, mais qui n'étaient amenés à l'acte que d'une façon partielle, intermittente, et même parfois sous forme de raisonnement.

Telle a été la science infuse de l'âme du Christ. — « Nous devons maintenant nous enquérir de sa science acquise ou expérimentale. » C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XII

DE LA SCIENCE ACQUISE OU EXPÉRIMENTALE DE L'AME DU CHRIST

Cette question comprend quatre articles :

1° Si selon cette science le Christ a connu toutes choses?
2° Si dans cette science Il a progressé?
3° S'Il a appris quelque chose de l'homme?
4° S'Il a reçu quelque chose des anges?

De ces quatre articles, le premier traite de la perfection de la science acquise dans le Christ; les trois autres, de la manière dont cette science a été produite ou perfectionnée dans le Christ. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si selon la science acquise ou expérimentale le Christ a connu toutes choses?

Trois objections veulent prouver que « selon cette science le Christ n'a pas connu toutes choses ». — La première déclare que « cette science s'acquiert par l'expérience. Or, le Christ n'a pas expérimenté toutes choses. Donc Il n'a point su toutes choses, selon cette science ». — La seconde objection dit que « l'homme acquiert cette science par les sens. Or, tous les sensibles n'ont pas été soumis aux sens du Christ. Donc selon cette science Il n'a point connu toutes choses ». — La troisième objection fait observer que « la quantité » ou le degré « de la science se prend selon les objets sus. Si donc selon cette science le Christ avait su toutes choses, la science acquise eût égalé, en Lui, la science infuse et la science bienheureuse; ce

qui n'est pas admissible. Donc selon cette science le Christ n'a point connu toutes choses ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce que « rien d'imparfait n'a été dans le Christ, en ce qui est de l'âme. Or, cette science eût été imparfaite, si par elle le Christ n'avait pas su toutes choses ; car l'imparfait » ou l'inachevé « est ce à quoi l'on peut ajouter encore (Aristote, liv. III des *Physiques*, ch. VI, n. 8 ; de S. Th., leç. 11). Donc selon cette science le Christ a su toutes choses ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 9, art. 4), la science acquise est affirmée de l'âme du Christ, en raison de la convenance de l'intellect agent, afin que ne reste pas inutile et sans effet son action par laquelle il rend les choses » sensibles « intelligibles en acte ; comme aussi la science innée ou infuse était mise dans l'âme du Christ pour la perfection de l'intellect possible. Or, de même que l'intellect possible est *ce par quoi l'âme peut devenir toutes choses*, ainsi l'intellect agent est *ce par quoi elle peut faire toutes choses* » dans l'ordre intelligible ; « comme il est dit au livre III *de l'Ame* (ch. V, n. 1 ; de S. Th., leç. 10). Il suit de là que comme par la sciense infuse l'âme du Christ sut toutes les choses auxquelles l'intellect possible est en puissance de quelque manière que ce soit, de même par la science acquise elle sut toutes les choses qui peuvent être sues par l'action de l'intellect agent », ou auxquelles peut atteindre l'intelligence humaine par le procédé d'abstraction en travaillant sur les données des sens : ce qui est la matière propre de toutes les sciences d'ordre humain.

L'*ad primum* répond que « la science des choses peut s'acquérir non seulement par l'expérience de ces choses, mais aussi par l'expérience de certaines autres choses, l'homme pouvant sous la vertu de la lumière de l'intellect agent, procéder à connaître les effets par les causes, et les causes par les effets, et les semblables par les semblables, et les contraires par les contraires », comme il arrive chaque jour pour le procédé des diverses sciences humaines. « Lors même donc que le Christ n'eût pas expérimenté toutes choses, des choses qu'Il expérimentait Il vint

à la connaissance de toutes », quant à ce qui, en toutes choses, est objet propre de science, c'est-à-dire les raisons spécifiques des choses, non les caractères particuliers qui constituent ou distinguent les divers êtres concrets, individuels.

L'*ad secundum* déclare que « si toutes les choses sensibles n'ont pas, en effet, été soumises aux sens corporels du Christ, toutefois leur furent soumises certaines choses sensibles, par lesquelles, à cause de la vertu souverainement excellente de sa raison, Il put, de la manière qui a été dite (*ad 1um*), venir à la connaissance des autres. C'est ainsi qu'en voyant les corps célestes, Il put comprendre leurs vertus et les effets qu'ils ont dans notre monde ici, bien que ces effets ne tombassent point sous l'action de ses sens. Et, pour la même raison, de n'importe quelles autres choses Il put arriver à la connaissance d'autres choses », dans n'importe quel ordre ou quelle branche des sciences humaines, au sens de sciences proprement dites, dont l'objet porte sur les natures spécifiques des choses.

L'*ad tertium* précise que « selon cette science, le Christ ne connut point toutes choses purement et simplement ; mais toutes les choses qui sont connaissables par la lumière de l'intellect agent » et qui constituent l'objet des sciences humaines proprement dites, comme nous l'avons déjà noté au sujet du corps de l'article et des réponses précédentes. « Par conséquent, Il ne connut point, par cette science, les essences des substances séparées, ni non plus les choses particulières », qui sont concrétées par les conditions de l'*hic et nunc*, ou du temps et du lieu, et « qui sont passées, présentes ou futures » : lesquelles ne sont point proprement objet de science, la science ayant pour objet l'universel. « Mais, cependant, toutes ces choses-là Il les connut par la science innée ou infuse, comme il a été dit plus haut (q. précéd., art. 1, *ad 2um*, *ad 3um*) ».

Tout ce qui constitue l'objet propre des sciences humaines et que l'intelligence peut connaître en travaillant sur les données des sens, tout cela le Christ le connut comme le connaissent tous ceux qui parmi les hommes font acte d'intelligence au sujet de ces choses-là ; mais Il le connut à la perfection et

dans toute la plénitude des diverses sciences auxquelles il est possible d'arriver dans l'ordre de l'intelligence humaine. — Cette perfection de la science acquise dans le Chriest exclut-elle qu'il y ait eu pour Lui, dans cette science, aucune possibilité de progrès ; ou bien pouvons-nous et devons-nous admettre qu'Il a vraiment progressé dans cette science. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si selon la science acquise ou expérimentale le Christ a progressé?

Trois objections veulent prouver que « selon cette science le Christ n'a point progressé ». — La première dit que « comme selon la science de la béatitude ou selon la science infuse le Christ a connu toutes choses, de même aussi selon cette science acquise, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit (art. précéd.). Or, selon ces autres sciences, Il n'a point progressé. Donc Il n'a point progressé non plus selon celle-là ». — La seconde objection déclare que « progresser est le propre de ce qui est imparfait ; car le parfait ne reçoit point d'addition. Or, dans le Christ, nous ne devons pas mettre de science imparfaite. Donc selon cette science le Christ n'a point progressé ». — La troisième objection est un texte de « saint Jean Damascène », qui « dit (*de la Foi Orthodoxe*, liv. III, ch. XXII) : *Ceux qui disent que le Christ a progressé en sagesse et en grâce, comme recevant une augmentation, ne vénèrent point l'union*. Or, ne pas vénérer l'union » ou le mystère de l'Incarnation, « est chose impie. Donc c'est chose impie de dire que la science du Christ a reçu une augmentation ».

L'argument *sed contra* apporte le texte de saint Luc, ch. II (v. 52), où « on lit que *Jésus progressait en sagesse et en âge, et en grâce, devant Dieu et devant les hommes*. Et saint Ambroise dit (*Du sacrement de l'Incarnation du Seigneur*, ch. VII), qu'*Il progressait selon la sagesse humaine*. Or, cette sagesse humaine

est celle qui s'acquiert par le mode humain, c'est-à-dire par la lumière de l'intellect agent. Donc le Christ, selon cette science, a progressé ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « il y a un double progrès de la science : l'un, en raison de l'essence, selon que l'habitus même de la science s'accroit; l'autre, en raison de l'effet, comme si quelqu'un, avec un habitus de science qui reste le même et égal, d'abord démontre aux autres des choses moindres, et puis, des choses plus grandes et plus subtiles. De cette seconde manière, il est manifeste que le Christ progressa en science et en grâce, comme du reste en âge; c'est qu'en effet, selon qu'Il grandissait en âge, Il faisait des choses plus grandes qui démontraient une plus grande sagesse et une plus grande grâce. Mais, quant à l'habitus même de la science, il est manifeste que l'habitus de la science infuse n'a pas augmenté en Lui, toute cette science lui ayant été communiquée pleinement dès le début. Encore moins la science bienheureuse a-t-elle pu augmenter en Lui. Quant à la science divine, qu'elle ne puisse pas augmenter, c'est ce qui a été dit plus haut, dans la Première Partie (q. 14, art. 15, *ad 2um*). Si donc, en dehors de l'habitus de la science infuse, ne se trouvait, dans le Christ, aucun habitus de science acquise, comme il semble à plusieurs (Albert-le-Grand, III *Sent.*, dist. 13, art. 10; Alexandre de Halès, *Somme théologique*, III q. 13, membre 2; saint Bonaventure, III *Sent.*, dist. 14, art. 3; q^la 2) et comme », ajoute saint Thomas, « il m'a semblé à moi-même autrefois (III *Sent.*, dist. 14, art. 3, q^la 5, *ad 3um*; dist. 18, art. 3, *ad 5um*), aucune science, dans le Christ, n'aurait augmenté quant à l'essence, mais seulement quant à l'usage ou à l'expérience, c'est-à-dire quant au fait d'appliquer aux images » nouvelles venues des sens « les espèces intelligibles infuses. Et, de ce chef, ils disent que la science du Christ progresse selon l'expérience, en ce sens qu'Il tournait les espèces intelligibles infuses aux choses qu'Il recevait à nouveau par les sens. — Mais, poursuit le saint Docteur, parce qu'il ne semble pas convenable que quelque action naturelle intelligible ait manqué au Christ, et qu'extraire les espèces intelligibles des images sensibles est

une certaine action naturelle à l'homme selon l'intellect agent, il semble convenable de mettre aussi cette action dans le Christ. D'où il suit qu'il y eut, dans l'âme du Christ, un certain habitus de science qui par cette sorte d'abstraction des espèces put augmenter, en ce sens que l'intellect agent, après les premières espèces intelligibles abstraites des images, pouvait encore en abstraire d'autres » ; et c'est précisément par l'acquisition de nouvelles espèces intelligibles que l'habitus de la science est dit croître ou augmenter en lui-même ou quant à son essence (cf. *1ª-2ªe*, q. 54 art. 4).

L'*ad primum* fait observer que « soit la science infuse de l'âme du Christ, soit sa science bienheureuse étaient l'effet d'un agent d'infinie vertu qui peut simultanément tout produire ; et, pour autant, le Christ n'a progressé en aucune de ces deux sciences, mais Il les a eues parfaites dès le commencement. La science acquise, au contraire, est proprement l'effet de l'intellect agent, qui ne produit pas tout son effet d'un coup, mais successivement. Il s'ensuit que selon cette science le Christ n'a point su dès le début toutes choses, mais peu à peu et après un certain temps, c'est-à-dire à l'âge parfait. Et c'est ce qu'on voit par le mot de l'Évangile, disant simultanément qu'Il progressait *en science et en âge* ».

L'*ad secundum* accorde que « cette science aussi, dans le Christ, fut toujours parfaite selon le temps », c'est-à-dire selon que l'âge le comportait, « bien qu'elle ne fût point parfaite » ou achevée « purement et simplement et selon la nature » ou l'essence de l'habitus, qui pouvait croître encore, jusqu'au moment où le Christ eut atteint l'âge parfait. « Et voilà pourquoi cette science » tout en étant parfaite selon qu'il convenait, « pouvait croître », jusqu'à l'âge que nous venons de dire.

L'*ad tertium* répond que « ce mot de saint Jean Damascène », que citait l'objection, « s'entend de ceux qui disent qu'il y a eu purement et simplement augmentation de science dans le Christ, c'est-à-dire eu égard à n'importe laquelle des sciences qui étaient en Lui, et surtout selon la science infuse qui est causée dans l'âme du Christ, en raison de l'union au Verbe.

Mais elle ne s'entend pas de l'augmentation de la science qui est causée par un agent naturel ».

Le Christ a vraiment progressé dans la science, à prendre ce mot dans le sens restreint de la science acquise. — Mais comment ce progrès s'est-il fait. Est-ce sous l'action de la créature, de l'homme, par exemple, ou de l'ange, qui auraient joué le rôle de maître par rapport au Christ. C'est ce que nous devons maintenant examiner. — D'abord, de l'action de l'homme. Elle va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si le Christ a appris quelque chose des hommes ?

Trois objections veulent prouver que « le Christ a appris quelque chose des hommes ». — La première rappelle ce qui est dit en saint Luc, ch. II (v. 46, 47), que ses parents « *trouvèrent Jésus dans le Temple au milieu des Docteurs, les interrogeant et leur répondant*. Or, l'interrogation et la réponse conviennent à celui qui apprend. Donc le Christ a appris quelque chose des hommes ». — La seconde objection déclare qu' « acquérir la science d'un homme qui l'enseigne semble être plus noble que de l'acquérir par l'usage de ses sens », en la découvrant soi-même ; « parce que dans l'âme de l'homme qui enseigne les espèces intelligibles sont en acte, tandis que dans les choses sensibles les espèces intelligibles ne sont qu'en puissance. Or, le Christ recevait la science expérimentale des choses sensibles, comme il a été dit (art. précéd.). Donc, à plus forte raison. Il pouvait recevoir la science en l'apprenant des hommes ». Cette objection nous vaudra une magnifique réponse de saint Thomas, qui jettera la plus vive lumière sur la question actuelle. — La troisième objection fait observer que « le Christ, selon la science expérimentale, ne sut point toutes choses dès le début, mais il progressa en elle, comme il a été dit (art. précéd.). Or, quiconque entend le discours de quelqu'un qui

signifie ou exprime quelque chose peut apprendre ce qu'il ne sait pas. Donc le Christ put apprendre des hommes certaines choses, que selon cette science Il ne savait pas ».

L'argument *sed contra* apporte le texte d'Isaïe, où « il est dit, ch. LV (v. 4) : *Voici, je l'ai donné comme témoin aux peuples, comme chef et précepteur aux nations* Or, le propre du précepteur n'est pas d'être enseigné, mais d'enseigner. Donc le Christ ne reçut point par mode d'enseignement quelque science de quelque homme ».

Au corps de l'article, saint Thomas ne fait que développer cette raison de l'argument *sed contra*. « En quelque genre que ce soit, ce qui a raison de premier moteur n'est point mû selon cette espèce de mouvement ; et c'est ainsi que le premier corps qui altère, n'est pas altéré lui-même. Or, le Christ est constitué tête de l'Église ; bien plus, de tous les hommes ; comme il a été dit plus haut (q. 8, art. 3) : de telle sorte que non seulement tous les hommes recevraient la grâce par Lui, mais encore que tous recevraient de Lui la doctrine de la vérité. Et aussi bien Il dit Lui-même, en saint Jean, ch. XVIII (v. 37) : *Je suis né pour cela, et pour cela je suis venu au monde, afin de rendre témoignage à la vérité*. Il ne fut donc pas convenable à sa dignité qu'Il fût enseigné par n'importe qui d'entre les hommes ».

L'*ad primum* déclare que « comme le dit Origène, *sur saint Luc* (hom. XIX), *le Seigneur interrogeait, non pour apprendre quelque chose, mais pour enseigner par ses réponses. C'est d'une même source de doctrine, en effet, que procède et le fait d'interroger et le fait de répondre avec sagesse*. Et, aussi bien, il est ajouté, là-même, dans l'Évangile (v. 47), que *tous ceux qui l'entendaient étaient dans la stupéfaction sur sa prudence et ses réponses* ».

L'*ad secundum* fait observer que « celui qui apprend de l'homme ne reçoit pas immédiatement la science des espèces intelligibles qui sont dans l'esprit de celui qui enseigne ; mais par l'entremise des mots sensibles comme d'autant de signes des concepts intellectuels. Or, de même que les mots formés par l'homme sont les signes de sa science intellectuelle, de

même les créatures établies par Dieu sont les signes de sa sagesse; et voilà pourquoi il est dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. I (v. 10), que *Dieu a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres*. De même donc qu'il est plus digne d'être enseigné par Dieu que par l'homme, ainsi il est plus digne de recevoir la science par les créatures sensibles que par l'enseignement de l'homme ». Ce n'est qu'en raison de notre imperfection ou de notre faiblesse intellectuelle que nous avons besoin de recourir à l'enseignement des hommes, et parce que nous ne savons pas suffisamment lire dans le livre de Dieu qui est la nature faite par Lui. Mais le Christ était d'une intelligence parfaite dont la vertu suffisait à découvrir par elle-même toute la vérité mise par Dieu dans ses créatures. Donc Il n'avait aucun besoin de recourir à l'enseignement des autres hommes; et le faire, eût été, pour Lui, déchoir de sa dignité. Encore un coup, quelle splendide réponse; et quelles clartés ne projette-t-elle pas sur l'excellence de la science humaine de l'âme du Christ.

L'*ad tertium* confirme cette doctrine. Il est vrai que « Jésus progressait en science expérimentale, comme aussi en âge, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). Mais de même que l'âge convenable est requis pour que l'homme reçoive la science par voie d'invention » ou en la découvrant lui-même en observant les choses; « de même aussi pour qu'il reçoive la science par voie d'enseignement. Or, le Seigneur ne fit rien qui ne convînt à son âge. Il s'ensuit qu'Il ne prêta l'oreille à entendre les discours des docteurs » ou de ceux qui auraient pu l'enseigner, « que dans le temps où Il pouvait aussi par voie d'expérience être en possession de tel degré de science. Aussi bien saint Grégoire dit, *sur Ézéchiel* (liv. I, hom. II) : *A la douzième année de son âge Il daigna interroger les hommes sur la terre, parce que, selon l'usage de la raison, le discours où l'on enseigne ne vient que dans l'âge parfait* ».

Il ne convenait pas à la dignité et à la mission du Christ qu'Il fût à l'école de qui que ce soit parmi les hommes. Il n'a pu être qu'à l'école de Dieu en lisant dans le livre des choses faites par Lui. Quant aux hommes, ils devaient tous être ses

disciples; et nul ne pouvait être son maître. Mais n'a-t-Il pas pu être à l'école des anges; ou, du moins, n'a-t-Il pas pu recevoir d'eux quelque science, quelque connaissance. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si le Christ a reçu des anges la science?

Trois objections veulent prouver que « le Christ a reçu des anges la science ». — La première cite le texte de saint Luc, ch. XXII (v. 43), où « il est dit qu'*il apparut au Christ un ange venu du ciel, qui le réconfortait*. Or, le réconfort se fait par des paroles d'exhortation de quelqu'un qui enseigne; selon cette parole de Job, ch. IV (v. 3, 4) : *Voici que tu as enseigné un grand nombre, et tu as fortifié les mains lasses, et tes discours ont affermi ceux qui étaient vaillants*. Donc le Christ a été enseigné par les anges ». — La seconde objection est un texte de « saint Denys », qui « dit, au chapitre IV de *la Hiérarchie céleste : Je vois que Jésus Lui-même, la substance supersubstantielle des substances supercélestes venant à nous sans changer en Lui-même, se soumet aux instructions de Dieu son Père par les anges*. Donc il semble que le Christ Lui-même a voulu se soumettre aux ordres de la loi divine par laquelle les hommes sont instruits par l'intermédiaire des anges ». — La troisième objection déclare que « comme le corps humain dans l'ordre naturel est soumis aux corps célestes, ainsi l'esprit de l'homme est soumis aux esprits angéliques. Or, le corps du Christ fut soumis aux impressions des corps célestes Il souffrait, en effet, la chaleur en été et le froid en hiver, comme, du reste, les autres conditions humaines. Donc son esprit humain était soumis aux illuminations des esprits supercélestes ».

L'argument *sed contra* apporte le texte de « saint Denys », où il est « dit, au chapitre VII de *la Hiérarchie céleste*, que *les anges suprêmes font des questions à Jésus Lui-même et apprennent pour nous la science de son opération divine; et Jésus les enseigne sans intermédiaire*. Or, il n'appartient pas au même d'en-

seigner et d'être enseigné. Donc le Christ n'a point reçu des anges la science ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'âme humaine, de même qu'elle se trouve au milieu entre les substances spirituelles et les choses corporelles, de même elle est apte à être perfectionnée de deux manières : et par la science reçue des choses sensibles ; et par la science innée ou intérieure due à l'illumination des substances spirituelles. Or, c'est de l'une et l'autre manière que la science du Christ fut rendue parfaite : et par les choses sensibles, selon la science expérimentale, pour laquelle n'est point requise la lumière angélique mais il suffit de la lumière de l'intellect agent ; et par l'impression supérieure, selon la science infuse qu'Il reçut immédiatement de Dieu. De même, en effet, que l'âme du Christ a été unie au Verbe dans l'unité de la Personne, par-dessus le mode commun de la créature ; de même aussi, par-dessus le mode commun des hommes, elle a été remplie immédiatement par le Verbe même de Dieu de la science et de la grâce, sans l'entremise des anges, qui ont, eux aussi, dès le commencement, reçu la science des choses de l'influx du Verbe, comme le dit saint Augustin au livre II du *Commentaire littéral de la Genèse* » (ch. VIII).

L'*ad primum* déclare que « ce réconfort ne fut point par mode d'instruction, mais pour démontrer la propriété de la nature humaine. Aussi bien le vénérable Bède dit, *sur saint Luc : Comme preuve de l'une et l'autre nature, les anges sont dits l'avoir servi et l'avoir réconforté. Le Créateur, en effet, n'eut pas besoin de sa créature ; mais, s'étant fait homme, de même que pour nous Il a été triste, de même pour nous Il est réconforté :* afin de fortifier en nous la foi de son Incarnation ».

L'*ad secundum* explique le texte de « saint Denys ». Il « dit que le Christ a été *soumis aux actions angéliques*, non en raison de Lui-même, mais en raison des choses qui se passaient autour de son Incarnation et quant aux services qui lui étaient dus quand il était tout petit enfant. Aussi bien il est ajouté, au même endroit », cité par l'objection, « que *par le moyen des anges sont annoncés à Joseph la fuite en Égypte ordonnée par le Père et le retour d'Égypte en Judée* ».

L'*ad tertium* fait observer que « le Fils de Dieu prit un corps passible, comme il est dit plus loin (q. 14, art 1); mais il prit une âme parfaite en science et en grâce (q. 14, art. 1, *ad 1um*; *ad 4*). Et c'est pourquoi son corps fut soumis à l'impression des corps célestes; mais son âme ne fut pas soumise à l'impression des esprits angéliques ».

Nous avons vu les prérogatives de science que nous devions affirmer du Verbe fait chair. La science divine lui convient, comme Dieu, au même titre qu'elle convient au Père et à l'Esprit-Saint. Comme homme, sa dignité de Fils de Dieu en Personne et sa mission doctrinale à l'endroit du genre humain, dont Il était constitué le Maître de vérité, demandaient, non seulement qu'Il fût à l'abri de toute erreur, mais encore qu'Il eût en Lui la plénitude de la science. Cette plénitude de la science devait se présenter en Lui sous une triple forme: d'abord, comme la propriété inaliénable de sa vision de l'essence divine dès le premier instant de son être; puis, comme l'ornement connaturel de son intelligence humaine, enrichie, dès ce même premier moment, de toute la perfection intellectuelle dont elle pouvait être capable, par l'infusion actuelle de toutes les espèces intelligibles proportionnées à cette intelligence; enfin, comme le fruit ou l'épanouissement parfait de son activité intellectuelle, d'ordre humain, à mesure que sa nature humaine se développait et que son intelligence agissant sur les données venues des sens pouvait abstraire les éléments de vérité que ces données contiennent.

De ces diverses affirmations, il en est qui n'ont pas toujours été perçues dans une pleine clarté ou avec une conscience parfaite, même au sein de l'Église catholique. Nous avons entendu saint Thomas nous déclarer que lui-même n'avait perçu que plus tard ce qu'il proclamait ici comme une nécessité requise par la pleine et parfaite harmonie des perfections dans l'âme du Christ, au sujet de sa science acquise. Et, de même, pour ce qui est de la science infuse, comme existant à part de la science béatifique, il serait peut-être difficile de trouver, parmi les Pères, un enseignement très ferme et très précis. Mais tous,

sans exception, à l'encontre des diverses hérésies relatives soit à la divinité du Christ, soit à la réalité et à l'intégrité de sa nature humaine, ont affirmé, d'une part, la science divine, et, de l'autre, la science humaine. Quant à l'étendue de cette dernière, et à sa perfection, même sans en appeler à une distinction nette et ferme entre une science béatifique et une science infuse ou acquise, il a pu y avoir diversité de vues parmi les Pères et les Docteurs ou les écrivains catholiques. Il en est qui ont paru admettre une certaine possibilité d'ignorance dans l'âme humaine du Christ. D'aucuns même, jusqu'à ces derniers temps, voulaient qu'il y eût une certaine évolution pure et simple dans la science humaine du Christ et qu'Il n'eût pris que peu à peu, comme homme, conscience de ce qu'Il était ou de sa mission.

Désormais, trois points de doctrine se trouvent précisés par un Décret du Saint-Office en date du 5 juin 1918. Il avait été demandé par la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités « si l'on pouvait enseigner en sécurité de doctrine les propositions suivantes : 1° Il n'est pas constant qu'il y ait eu dans l'âme du Christ, quand Il vivait parmi les hommes, la science qu'ont les bienheureux ou ceux qui sont au terme de la Patrie; 2° On ne peut pas dire *certaine* la sentence qui établit que l'âme du Christ n'a rien ignoré, mais depuis le début a connu dans le Verbe toutes choses, passées, présentes et futures, ou toutes les choses que Dieu sait de la science de vision; 3° Le sentiment de certains modernes relatif à la science limitée du Christ n'est pas moins à recevoir dans les écoles catholiques que la sentence des anciens touchant sa science universelle ». Le Saint-Office répondit à cette demande : *Negativè*. Et la sentence, confirmée par le Souverain Pontife Benoît XV, était publiée sur son ordre, en date du 7 juin 1918.

Il suit de ce Décret qu'on ne peut plus considérer comme un enseignement sûr l'affirmation des trois propositions précitées. C'est, sous une forme indirecte, la confirmation éclatante de la magnifique doctrine mise par saint Thomas en si vive lumière dans les questions que nous venons de lire. Aucun catholique ne peut plus enseigner, en sûreté de doctrine, que

l'âme du Christ n'ait pas eu, dès le premier instant de son être, la vision de l'essence divine ou la science qu'ont les bienheureux dans le ciel. Il ne peut pas enseigner non plus qu'on ne puisse dire certaine la doctrine qui affirme l'universalité de la science du Christ au sens même où l'a formulée saint Thomas. Et, par suite, il est trop évident que le sentiment contraire ne saurait avoir droit de cité, comme l'a celui-là, dans les écoles catholiques. Cette décision ou ce Décret doctrinal du magistère de l'Église n'aura surpris aucun des fidèles disciples du saint Docteur. Ce leur sera un nouveau motif de s'attacher plus que jamais à son enseignement.

Parmi les *coassumpta*, ayant trait à la perfection dans la nature humaine du Verbe fait chair, nous avions signalé, comme devant former l'objet d'une étude spéciale, la grâce, la science et la puissance. Nous avons vu les deux premières; savoir : la grâce et la science. Il nous faut maintenant, dans une dernière étude, examiner la puissance. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION XIII

DE LA PUISSANCE DE L'AME DU CHRIST

Cette question comprend quatre articles :

1° Si elle a eu la toute-puissance pure et simple?
2° Si elle a eu la toute-puissance par rapport aux créatures corporelles?
3° Si elle a eu la toute-puissance par rapport à son propre corps?
4° Si elle a eu la toute-puissance par rapport à l'exécution de sa propre volonté?

Article Premier.

Si l'âme du Christ a eu la toute-puissance?

Trois objections veulent prouver que « l'âme du Christ a eu la toute-puissance ». — La première cite un texte de « saint Ambroise », qui « dit, *sur saint Luc* (ch. 1, v. 32) : *La puissance que le Fils de Dieu a depuis l'éternité, l'homme* », dans le Christ, « *devait la recevoir dans le temps*. Et cela semble devoir être surtout en raison de l'âme, qui est la principale part de l'homme. Puis donc que le Fils de Dieu a la toute-puissance depuis l'éternité, il semble que l'âme du Christ l'a reçue dans le temps ». — La seconde objection déclare que « comme la puissance de Dieu est infinie, sa science l'est aussi. Or, l'âme du Christ a d'une certaine manière la science de toutes les choses que Dieu sait, comme il a été dit plus haut (q. 10, art. 2). Donc elle a aussi la puissance relative à toutes choses. Et, par suite, elle est toute-puissante ». — La troisième objection dit que « l'âme du Christ a eu toutes les sciences. Or, l'une des sciences est pratique; et l'autre, spéculative. Donc l'âme du Christ a la science pratique des choses qu'elle sait : de telle

sorte qu'elle sache faire ce qu'elle sait. Et, par suite, il semble qu'elle peut faire toutes choses », puisqu'elle sait ou connaît toutes choses.

L'argument *sed contra* fait observer que « ce qui est le propre de Dieu ne peut pas convenir à une créature. Or, le propre de Dieu est d'être tout-puissant; selon cette parole de l'*Exode*, ch. xv (v. 2) : *C'est Lui qui est mon Dieu, et je le glorifierai* : et, après, on lit (v. 3) : *Le Tout-Puissant est son nom*. Donc l'âme du Christ, étant une créature, n'a pas la toute-puissance ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 2, art. 1; q. 10, art. 1), dans le mystère de l'Incarnation, l'union a été faite de telle sorte dans la Personne, que cependant est demeurée la distinction des natures, chaque nature retenant ce qui lui est propre. Or, la puissance active d'une chose suit la forme de cette chose, la forme étant le principe d'agir. D'autre part, la forme ou bien est la nature même de la chose, comme dans les substances simples, ou bien est ce qui constitue » ou fixe et spécifie « la nature de la chose, comme dans les êtres composés de matière et de forme. Il suit de là que la puissance active de chaque chose est une conséquence de sa nature. Et, de cette sorte, la toute-puissance est une conséquence de la nature divine. La nature divine, en effet, étant l'être même de Dieu sans rien qui le circonscrive, comme on le voit par saint Denys, au chapitre v des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 1), il suit de là que Dieu a la puissance active eu égard à tout ce qui peut avoir la raison d'être : ce qui est avoir la toute-puissance; comme toute autre chose a la puissance active eu égard aux choses auxquelles s'étend la perfection de sa nature; tel que le chaud par rapport à l'acte ou au fait de chauffer. Puis donc que l'âme du Christ fait partie de la nature humaine, il est impossible qu'elle ait la toute-puissance ». — Cette raison du corps de l'article prouve manifestement que l'âme du Christ n'a point par nature la toute-puissance; elle ne prouverait peut-être pas, du moins tout de suite et sans un surcroît de lumière, qu'elle ne peut pas l'avoir par participation ou en la recevant de Dieu qui l'a par nature. La réponse aux objections va apporter ce surcroît de lumière.

L'*ad primum* explique le mot de saint Ambroise. « L'homme a reçu dans le temps la toute-puissance que le Fils de Dieu a depuis l'éternité, par l'union même de la Personne, d'où il a résulté que comme l'homme est dit Dieu, de même Il est dit tout-puissant; non comme si la toute-puissance de l'homme était autre que la toute-puissance du Fils de Dieu, pas plus qu'il n'est une autre divinité; mais parce qu'il est une même Personne de Dieu et de l'homme ».

L'*ad secundum* apporte une première réponse qui consiste à dire que « autre est la raison de la science, et autre la raison de la puissance active, ainsi que d'aucuns s'en expliquent. La puissance active, en effet, suit la nature même de la chose, parce que l'action est considérée comme sortant du sujet qui agit. La science, au contraire, ne se fait point toujours par l'essence même du sujet qui sait; mais on peut l'avoir par l'assimilation du sujet qui sait, aux choses qu'il sait, selon des similitudes reçues. — Cette raison, déclare saint Thomas, ne paraît point suffire. C'est qu'en effet, de même qu'un sujet peut connaître par la similitude reçue d'un autre, de même aussi il peut agir par la forme reçue d'un autre; comme l'eau ou le fer peuvent chauffer par la chaleur reçue du feu. Ce fait donc n'empêcherait point que comme l'âme du Christ par les similitudes de toutes choses que Dieu a infuses en elle peut connaître toutes choses, de même par ces mêmes similitudes elle ne puisse les faire, — Il faut considérer, en plus, que ce qui est reçu d'une nature supérieure dans une nature inférieure est possédé par cette dernière selon un mode inférieur : la chaleur, en effet, n'est point reçue dans l'eau avec la même perfection et la même vertu qu'elle a dans le feu. Par cela donc que l'âme du Christ est d'une nature inférieure eu égard à la nature divine, les similitudes des choses ne sont point reçues dans l'âme elle-même du Christ selon la même perfection et la même vertu selon laquelle elles sont dans la nature divine. Et de là vient que la science de l'âme du Christ est inférieure à la science divine : quant au mode de connaître, parce que Dieu connaît avec plus de perfection que l'âme du Christ; et aussi quant au nombre des choses sues, parce que l'âme du

Christ ne connaît point toutes les choses que Dieu peut faire, et que cependant Dieu connaît de la science de simple intelligence; bien qu'elle connaisse toutes les choses passées, présentes et futures, que Dieu connaît de la science de vision. Et pareillement les similitudes des choses infusées à l'âme du Christ n'égalent point la vertu divine quant à l'agir, en telle sorte qu'elles puissent tout ce que Dieu peut, ou encore qu'elles puissent agir de la même manière que Dieu, qui agit par une vertu infinie, chose dont la créature n'est point capable. Or, il n'est aucune chose pour la connaissance de laquelle, s'il s'agit d'une certaine connaissance, soit requise une vertu infinie, bien qu'un certain mode de connaître soit le propre d'une vertu infinie. Mais il est des choses, au contraire, qui ne peuvent être faites que par une vertu infinie, comme la création et les autres choses de ce genre, comme on le voit par ce qui a été dit dans la Première Partie (q. 45). Il suit de là que l'âme du Christ, qui est chose créée et d'une vertu finie, peut bien connaître toutes choses, bien que non selon tout mode possible; mais elle ne peut point faire toutes choses : ce qui appartient à la raison de toute-puissance. Et, parmi les autres choses, il est manifeste qu'elle ne peut pas se créer elle-même ».

L'*ad tertium* déclare que « l'âme du Christ eut la science pratique et la science spéculative : mais il n'est point nécessaire qu'elle ait la science pratique de toutes les choses dont elle eut la science spéculative. Pour avoir la science spéculative, en effet, la seule conformité ou l'assimilation du sujet à la chose sue suffit. Pour la science pratique, au contraire, il est requis que les formes des choses qui sont dans l'intelligence, soient productives. Or, c'est chose plus grande d'avoir une forme et d'imprimer cette forme qu'on a en un autre, que seulement d'avoir cette forme; comme c'est chose plus grande de luire et d'éclairer que seulement de luire. Et de là vient que l'âme du Christ a la science spéculative de l'acte de créer, car elle sait comment Dieu crée; mais elle n'a point de cela la science pratique, parce qu'elle n'a point une science de la création, qui crée ».

L'âme du Christ n'a point la toute-puissance pure et simple; ceci est l'apanage exclusif de la divinité. Mais n'a-t-elle pourtant pas une certaine toute-puissance. Ne peut-elle pas causer dans les créatures quelque mutation que ce puisse être. Ne peut-elle pas le faire dans son propre corps. Peut-elle du moins faire que rien ne résiste à sa volonté. Telles sont les trois questions qu'il nous faut maintenant examiner. — D'abord, la première. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'âme du Christ a la toute-puissance par rapport à l'immutation des créatures?

Trois objections veulent prouver que « l'âme du Christ a la toute-puissance à l'endroit de l'immutation des créatures ». — La première en appelle à ce que « Le Christ dit Lui-même, en saint Matthieu, chapitre dernier (v. 18) : *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre.* Or, par les mots *le ciel et la terre,* on entend toute créature; comme on le voit quand il est dit dans la *Genèse*, ch. I (v. 1) : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.* Donc il semble que l'âme du Christ a eu la toute-puissance à l'endroit de l'immutation des créatures ». — La seconde objection déclare que « l'âme du Christ est plus parfaite qu'aucune autre créature. Or, toute créature peut être mue par une autre créature. Saint Augustin dit, en effet, au livre III de *la Trinité* (ch. IV), que *comme les corps plus épais et inférieurs sont régis dans un certain ordre par les corps plus subtils et supérieurs, de même tous les corps sont régis par l'esprit de vie qui a la raison, et l'esprit de vie qui a la raison, mais qui a déserté et péché, est régi par l'esprit de vie raisonnable, pieux et juste.* Or, l'âme du Christ meut les esprits supérieurs eux-mêmes, les illuminant; comme le dit saint Denys, au livre VII de *la Hiérarchie céleste.* Donc il semble que l'âme du Christ a la toute-puissance à l'endroit de l'immutation des créatures ». — La troisième objection fait observer que « l'âme

du Christ eut pleinement la grâce des miracles ou des *vertus* (1re Épître *aux Corinthiens*, ch. XII, v. 10); comme, du reste, toutes les autres grâces », gratuitement données. « Or, toute immutation de la créature peut appartenir à la grâce des miracles, puisque les corps célestes eux-mêmes ont été changés de leur ordre par miracle, comme on le voit par saint Denys, dans sa lettre *à Polycarpe* », au sujet de l'éclipse arrivée au moment de la mort du Christ. « Donc l'âme du Christ eut la toute-puissance par rapport à l'immutation des créatures ».

L'argument *sed contra* dit qu' « il appartient au même de changer les créatures et de les conserver. Or, ceci appartient à Dieu seul; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. I (v. 3) : *Lui qui porte toutes choses par la vertu de sa parole.* Donc il appartient à Dieu seul d'avoir la toute-puissance à l'endroit de l'immutation des créatures. Et, par suite, cela ne convient pas à l'âme du Christ ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « ici, il est besoin d'une double distinction. — La première porte sur l'immutation des créatures, qui est triple. L'une est naturelle : c'est celle qui se fait par l'agent propre selon l'ordre de la nature » : telle l'immutation d'un morceau de bois sec consumé et réduit en cendres par le feu. « L'autre est miraculeuse. Elle se fait par l'agent surnaturel en dehors du cours et de l'ordre accoutumé de la nature : telle la résurrection des morts. La troisième est selon que toute créature peut retourner au néant. — La seconde distinction se prend du côté de l'âme du Christ : laquelle peut être considérée d'une double manière : ou selon sa propre nature et sa propre vertu, soit naturelle soit gratuite; ou selon qu'elle est l'instrument du Verbe de Dieu qui lui est uni personnellement. — Si donc nous parlons de l'âme du Christ selon sa propre nature et sa propre vertu, soit naturelle soit gratuite, elle eut la puissance ordonnée à produire ces effets qui conviennent à l'âme; par exemple, à gouverner le corps et à ordonner les actes humains, et aussi à illuminer, par la plénitude de la grâce et de la science, toutes les créatures raisonnables au-dessous de sa perfection, selon le mode qui convient à la créature raisonnable », notamment par mode

d'exemple et de doctrine. — « Que si nous parlons de l'âme du Christ selon qu'elle est l'instrument du Verbe qui lui est uni, de ce chef elle eut la vertu instrumentale de produire tous les effets miraculeux pouvant être ordonnés à la fin de l'Incarnation, qui est de *restaurer toutes choses, soit celles qui sont dans le ciel soit celles qui sont sur la terre.* — Quant aux immutations des créatures selon qu'elles peuvent retourner au néant, elles correspondent à la création des choses, selon qu'elles sont produites du néant. Et c'est pourquoi, de même que Dieu seul peut créer, de même Il est le seul qui puisse réduire les créatures au néant; comme Il est aussi le seul qui les conserve dans l'être, pour qu'elles ne retombent pas dans le néant », car leur conservation est comme une création qui se continue. — « Et, par conséquent, il faut dire que l'âme du Christ n'a point la toute-puissance à l'endroit de l'immutation des créatures ».

L'*ad primum* explique le texte de l'Évangile que citait l'objection « Comme le dit saint Jérôms, *c'est à Celui-là que la puissance a été donnée, qui un peu auparavant avait été crucifié et enseveli dans le tombeau, et qui ensuite ressuscita;* c'est-à-dire au Christ selon qu'Il est homme. Or, il est dit que toute puissance lui a été donnée, en raison de l'union » hypostatique, « par laquelle il a été fait que l'homme serait tout-puissant, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. précéd., *ad 1um*), l'homme n'étant autre, ici, que le Verbe de Dieu, qui est, en effet, tout-puissant. « Et bien qu'avant la résurrection ceci fût connu des anges » bons, « après la résurrection cela fut connu de tous les hommes », en ce sens que tous purent le connaître, « comme le dit saint Remi (cf. Chaîne d'or de S. Thomas, en cet endroit). « Or, *les choses sont dites se faire, quand elles sont connues* (Hugues de Saint-Victor, *sur l'Épître aux Philippiens*, q. IX). Et voilà pourquoi, après sa résurrection, le Seigneur dit que toute puissance lui a été donnée *au ciel et sur la terre* », non seulement aux yeux des anges, mais encore devant les hommes, qui, désormais connaissent qui Il est, et, par suite, quelle est sa puissance.

L'*ad secundum* accorde que « toute créature peut recevoir

l'action d'une autre créature par mode d'immutation, à l'exception de l'ange le plus élevé, qui cependant peut être illuminé par l'âme du Christ. Toutefois, il ne s'ensuit pas que la créature puisse produire toute immutation dont la créature est susceptible; mais certaines immutations ne peuvent être faites que par Dieu seul. Quant aux immutations des créatures qui peuvent être faites par les créatures, toutes peuvent être faites aussi par l'âme du Christ, selon qu'elle est l'instrument du Verbe; mais non selon sa propre nature et sa propre vertu » soit naturelle soit gratuite, « parce que certaines de ces immutations ne relèvent point de l'âme, ni quant à l'ordre de la nature, ni quant à l'ordre de la grâce ».

L'*ad tertium* répond que « comme il a été dit dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 178, art. 1, *ad 1um*), la grâce des vertus ou des miracles est donnée à l'âme de quelque saint, non pour qu'elle accomplisse ces miracles par sa propre vertu, mais par la vertu divine. Et cette grâce a été donnée à l'âme du Christ dans un degré souverain d'excellence, de telle sorte que non seulement Lui-même pût faire des miracles, mais qu'Il transmît encore à d'autres cette grâce. Aussi bien est-il dit, en saint Matthieu, ch. x (v. 1) qu'ayant convoqué les douze, Il leur donna puissance sur les esprits impurs afin qu'ils les chassent, et qu'ils guérissent toute langueur et toute infirmité ».

Une certaine toute-puissance a été donnée à l'âme du Christ dans l'ordre de l'immutation des créatures; mais à des titres ou selon des modes divers. C'est surtout comme instrument du Verbe, que cette toute-puissance lui appartient, bien que, même à ce titre, elle ne soit jamais absolue, attendu qu'il y aura toujours une immutation, celle de l'annihilation, qui appartiendra exclusivemennt à la toute-puissance de Dieu. — Que penser de la puissance de l'âme du Christ à l'endroit de son corps. Pouvons-nous, ici, parler de toute-puissance. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'âme du Christ eut la toute-puissance par rapport à son propre corps ?

Trois objections veulent prouver que « l'âme du Christ eut la toute-puissance par rapport à son propre corps ». — La première apporte un texte de « saint Jean Damascène, au livre III (*de la Foi Orthodoxe*, ch. xx) », où il est « dit que *toutes les choses naturelles furent, dans le Christ, volontaires ; c'est, en effet, le voulant, qu'Il eut faim; c'est le voulant, qu'Il eut soif; c'est le voulant, qu'Il éprouva la crainte ; c'est le voulant, qu'Il mourut*. Or, Dieu est dit tout-puissant, pour cette raison que *tout ce qu'Il a voulu, Il l'a fait* (ps. cxiii, v. 11). Donc il semble que l'âme du Christ eut la toute-puissance à l'endroit des opérations naturelles de son propre corps ». — La seconde objection dit que « dans le Christ la nature humaine s'est trouvée plus parfaite qu'en Adam, en qui, selon la justice originelle qu'elle eut dans l'état d'innocence, elle avait le corps entièrement soumis à l'âme, de telle sorte que rien ne pouvait arriver dans le corps contre la volonté de l'âme. Donc, à plus forte raison, l'âme du Christ eut la toute-puissance par rapport à son propre corps ». — La troisième objection déclare que « sur l'imagination de l'âme, le corps éprouve naturellement certaines immutations ; et cela d'autant plus que l'âme sera d'une imagination plus puissante ; comme il a été vu dans la Première Partie (q. 117, art. 3, *ad 2um, ad 3um*). Or, l'âme du Christ eut la vertu la plus parfaite soit quant à l'imagination soit quant à ses autres puissances. Donc elle fut toute-puissante à l'endroit de son propre corps ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. ii (v. 17), que le Christ *dut, en toutes choses, être assimilé à ses frères ;* et surtout dans les choses qui appartiennent à la condition de la nature humaine. Or, à la condition de la nature humaine il appartient que la santé du corps

et sa nutrition et sa croissance ne sont point soumises à l'empire de la raison ou à la volonté; parce que les choses naturelles ne sont soumises qu'à Dieu, l'auteur de la nature. Donc, elles n'y sont pas non plus soumises dans le Christ. Et, par suite, l'âme du Christ ne fut pas toute-puissante à l'endroit de son propre corps ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. précéd.), l'âme du Christ peut se considérer d'une double manière. D'abord, selon sa propre nature et sa propre vertu. Et, de cette sorte, de même qu'elle ne peut pas changer des corps extérieurs à l'endroit du cours et de l'ordre de la nature, de même aussi elle ne peut pas changer son propre corps à l'endroit de sa disposition naturelle : c'est que l'âme, selon sa propre nature, a une proportion déterminée à son corps », et elle ne peut agir que dans cette proportion. — « D'une autre manière, l'âme du Christ peut se considérer selon qu'elle est un instrument uni au Verbe de Dieu dans sa Personne. De ce chef, à son pouvoir était entièrement soumise la disposition de son propre corps. Toutefois, parce que la vertu de l'action ne s'attribue pas proprement à l'instrument, mais à l'agent principal, une telle toute-puissance est attribuée plutôt au Verbe de Dieu Lui-même » dans sa nature divine, « qu'à l'âme du Christ ».

L'*ad primum* dit que « le mot de saint Jean Damascène », cité par l'objection, « doit s'entendre de la volonté divine du Christ. Et, en effet, comme lui-même s'en explique au chapitre précédent, *c'était par le bon plaisir de la volonté divine qu'il était permis à la chair de souffrir et de faire ce qui lui est propre* ».

L'*ad secundum* déclare qu' « il n'appartenait pas à la justice originelle qu'Adam eut dans l'état d'innocence, que l'âme de l'homme eût la vertu de transformer son propre corps en quelque manière que ce fût, mais qu'elle pût le conserver contre toute chose nuisible. Et cette vertu, le Christ aurait pu la prendre également, s'Il l'eût voulu. Mais comme il y a trois états des hommes, celui de l'innocence celui de la faute » ou de la chute « et celui de la gloire, de même que le Christ avait pris, de l'état de la gloire, la compréhension » ou la vision béatifi-

que, « et, de l'état d'innocence, l'immunité du péché, de même Il prit, de l'état de la faute, la nécessité de subir les pénalités de cette vie, comme il sera dit plus loin » (q. 14, art. 2). — On remarquera cette application des trois états de l'humanité à la nature humaine dans le Christ : nous y voyons, une fois de plus, les divines harmonies de l'Incarnation rédemptive.

L'*ad tertium* accorde qu' « à l'imagination, si elle est puissante, le corps obéit naturellement quant à certaines » immutations. « Par exemple, quant au fait de tomber d'une poutre placée en un lieu élevé » : c'est ce que nous appelons le phénomène du vertige ; « car l'imagination est, de sa nature, principe de mouvement local, ainsi qu'il est dit au livre III *de l'Ame* (ch. IX, n. 5 ; de S. Th., leç. 9), Pareillement, aussi, quant à l'altération qui se fait selon le chaud et le froid et autres choses qui s'ensuivent; parce que de l'imagination proviennent naturellement les passions de l'âme selon lesquelles le cœur se meut, et, de la sorte, par la commotion des esprits » ou des humeurs « tout le corps est altéré. Mais les autres dispositions corporelles qui n'ont pas un ordre naturel à l'imagination » et à son rôle ou à sa vertu, « ne sont point changées ou modifiées par elle, quelque forte ou puissante qu'elle soit; par exemple, la figure ou la forme du pied ou de la main, ou toute autre chose semblable ». Il n'y a donc pas, de ce chef, à parler de toute-puissance pour l'âme du Christ, dans l'ordre de sa nature propre et de sa vertu.

Un dernier point nous reste à examiner relativement à la toute-puissance de l'âme du Christ. Il s'agit de savoir si sa puissance a été telle que rien jamais n'ait résisté ou n'ait pu résister à sa volonté. — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'âme du Christ a eu la toute-puissance par rapport à l'exécution de sa propre volonté?

Trois objections veulent prouver que « l'âme du Christ n'a pas eu la toute-puissance par rapport à l'exécution de sa propre volonté ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans saint Mathieu, ch. VII (v. 24), qu'*étant entré dans la maison, Il voulut que personne ne le sût ; mais Il ne put rester caché.* Donc Il ne put pas, en toutes choses, exécuter le dessein de sa volonté ». — La seconde objection fait observer que « le précepte est un signe de la volonté, comme il a été dit dans la Première Partie (q. 19, art. 12). Or, le Seigneur ordonna de faire certaines choses dont le contraire arriva. Il est dit, en effet, en saint Mathieu, ch. IX (v. 30, 31), qu'aux aveugles guéris *Jésus commanda avec menaces, disant : Voyez que personne ne le sache ; et, eux étant sortis, répandirent le bruit du prodige dans toute cette terre-là.* Donc Il ne put pas, en toutes choses, exécuter le dessein de sa volonté ». — La troisième objection déclare que « ce que quelqu'un peut faire, il ne le demande pas à un autre. Or, le Seigneur demanda au Père, en priant, ce qu'Il souhaitait de voir s'accomplir. Il est dit, en effet, en saint Luc, ch. VI (v. 12), qu'*Il s'en alla sur la montagne pour prier, et Il était toute la nuit à prier Dieu.* Donc Il ne put, en toutes choses, exécuter le dessein de sa volonté ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Questions du Nouveau et de l'Ancien Testament* (q. LXXVII; parmi les œuvres de S. Augustin) : *Il est impossible que la volonté du Sauveur ne s'accomplisse pas ; et Il ne peut pas vouloir ce qu'il sait ne devoir pas se faire* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit que « c'est d'une double manière que la volonté du Christ voulut quelque chose. — D'abord, comme devant se faire par Lui », en tant qu'homme. « Et, de la sorte, il faut dire qu'Il put tout ce

qu'Il voulut. Il ne conviendrait pas, en effet, à sa sagesse qu'Il voulût faire par Lui-même ce qui ne serait pas soumis à sa volonté. — D'une autre manière, Il voulut des choses comme devant être accomplies par la vertu divine; comme la résurrection de son propre corps, et les autres œuvres miraculeuses : ces choses-là, Il ne les pouvait pas accomplir par sa propre vertu », en tant qu'homme, « mais selon qu'Il était », par sa nature humaine, « l'instrument de la divinité, ainsi qu'il a été dit » (art. 2). D'où il suit que tout ce que sa volonté humaine a voulu Il l'a pu; car elle ne voulait que ce qu'elle pouvait accomplir par elle-même ou par la vertu divine.

L'*ad primum* répond par un texte pris dans le livre des *Questions du Nouveau et de l'Ancien Testament* (endroit précité) livre qui se trouve parmi les œuvres de « saint Augustin ». Il y est «dit que *ce qui s'est fait* », dans le cas du texte que citait l'objection, « *nous devons dire que le Christ l'a voulu. Il faut prendre garde, en effet, que cela se passait sur les confins des Gentils à qui le temps n'était pas encore venu de prêcher l'Évangile. Mais pour ceux qui venaient d'eux-mêmes à la foi, ne pas les recevoir eût été odieux. Il ne voulut donc pas être prêché ou annoncé par les siens ; mais il voulut qu'on le recherche. Et il fut fait ainsi.* — On peut dire aussi, ajoute saint Thomas, que cette volonté du Christ ne fut pas de ce qui devait être fait par lui, mais de ce que les autres devaient faire ; et ceci n'était point soumis à sa volonté humaine. Aussi bien dans la lettre du pape Agathon (aux Empereurs), qui fut reçue au sixième concile (IIIe de Constantinople), nous lisons : *Ainsi donc le Créateur de toutes choses et le Rédempteur, voulant, sur la terre, être caché, ne le peut pas; mais il faut ramener cela à sa volonté humaine qu'Il avait daigné prendre dans le temps* ». Il s'agit, bien entendu, de la volonté humaine du Christ considérée selon sa nature et sa vertu propre, non selon qu'elle pouvait être l'instrument du Verbe et de la volonté divine.

L'*ad secundum* déclare que « comme le dit saint Grégoire, au livre XIX des *Morales* (ch. XXIII, ou XIV ou XVIII), par cela que le Seigneur commanda de taire ses miracles, *Il donna un exemple à ses serviteurs qui le suivaient, afin que eux-mêmes*

désirent que leurs hauts faits soient cachés, et que cependant, pour qu'ils soient utiles aux autres par leur exemple, ils soient trahis contre leur gré. Ainsi donc ce commandement désignait sa volonté qui lui faisait fuir la gloire humaine, selon cette parole dite par Lui en saint Jean, ch. VIII (v. 50) : *Moi, je ne cherche point ma gloire.* Et, toutefois, Il voulait, d'une façon absolue, surtout selon sa volonté divine, que le miracle accompli fût publié pour l'utilité des autres ». Cette interprétation résout excellemment la difficulté assez délicate que présentait le fait de l'Évangile cité dans l'objection.

L'*ad tertium* dit que « le Christ priait pour les choses qui devaient se faire par la vertu divine ; et pour celles aussi qu'Il devait faire par sa volonté humaine : parce que la vertu et l'opération de l'âme du Christ dépendait de Dieu, *qui opère en tous le vouloir et le parfaire*, comme il est dit dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 13) ». — Cf. Première Partie, q. 105, art. 5.

Nous en avons fini avec les questions qui devaient traiter des *coassumpta quoad perfectionem in Christo*, c'est-à-dire des perfections prises par le Christ dans sa nature humaine en même temps qu'Il prenait cette nature et se l'unissait de l'union hypostatique. — Il nous faut étudier maintenant les *coassumpta quoad defectum*, ou ce qui peut avoir trait au défaut et au manque, dans la nature humaine prise par Lui, soit du côté du corps, soit du côté de l'âme. — D'abord, du côté du corps. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XIV

DES MANQUES OU DÉFAUTS DU CORPS QUE LE CHRIST A PRIS DANS SA NATURE HUMAINE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le Fils de Dieu a dû prendre dans sa nature humaine les manques ou défauts du corps?
2° S'Il a pris la nécessité d'y être soumis?
3° S'Il les a contractés?
4° S'Il a pris toutes ces sortes de manques ou de défauts?

De ces quatre articles, les trois premiers traitent de la nature ou de la condition des défauts ou des manques dont il s'agit, dans le Christ; l'article 4, de leur nombre. — Sur le premier point, on se demande : d'abord, si la présence de ces défauts dans le Christ est justifiée; secondement, s'ils y étaient à demeure ou seulement au gré de sa volonté ; troisièmement, s'ils y étaient de droit et nécessairement. — Le premier point va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le Fils de Dieu a dû prendre la nature humaine avec les défauts du corps?

Quatre objections veulent prouver que « le Fils de Dieu n'a pas dû prendre la nature humaine avec les défauts du corps ». — La première dit que « comme l'âme est unie au Verbe personnellement, de même aussi le corps. Or, l'âme du Christ eut une perfection absolue et quant à la grâce et quant à la science, comme il a été dit plus haut (q. 7, art. 9; q. 9 et suiv.). Donc son corps aussi dut être parfait en toutes manières,

n'ayant en lui aucun manque ou défaut ». — La seconde objection rappelle que « l'âme du Christ voyait le Verbe de Dieu de la vision qui est celle des bienheureux, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9, art. 2); et, par suite, l'âme du Christ était bienheureuse. Or, de la béatitude de l'âme découle la gloire du corps. Saint Augustin dit, en effet, dans l'Épître *à Dioscore* (ch. III) : *Dieu a fait l'âme d'une nature si puissante que du trop-plein de sa béatitude dérivera même, sur la nature inférieure qui est le corps, non la béatitude, qui est le propre du sujet qui jouit et qui a l'acte d'intelligence, mais la plénitude de la santé, c'est-à-dire la vigueur de l'incorruption.* Donc le corps du Christ fut incorruptible et sans aucun défaut ». — La troisième objection fait observer que « la peine suit la faute. Or, dans le Christ ne fut aucune faute; selon cette parole de la première épître de saint Pierre, ch. II (v. 22) : *Lui qui n'a point fait de péché.* Donc les défauts du corps, non plus, qui sont des peines, ne durent pas être en Lui ». — La quatrième objection déclare que « nul être sage ne prend à soi ce qui l'empêche d'arriver à sa fin. Or, par ces sortes de défauts corporels, la fin de l'Incarnation semble être empêchée de multiple manière. D'abord, parce que, en raison de ces sortes d'infirmités » ou de faiblesses, « les hommes étaient empêchés de le connaître; selon cette parole d'Isaïe, ch. LIII (v. 2, 3) : *Nous ne l'avons point connu. Il était méprisé et le dernier des hommes, homme de douleurs et qui connaissait l'infirmité; son visage était caché et méprisé; aussi bien nous ne l'avons point connu.* Secondement, parce que le désir des anciens Pères ne semble pas être rempli, eux en la personne desquels il est dit dans Isaïe, ch. LI (v. 9) : *Réveille-toi; réveille-toi; revêts-toi de force, bras du Seigneur!* Troisièmement, parce qu'il semble que la puissance du démon devait être plus harmonieusement vaincue et la puissance humaine guérie par la force que par la faiblesse. Il ne semble donc pas qu'il fût convenable que le Fils de Dieu prenne la nature humaine avec les faiblesses ou les défauts du corps ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. II (v. 18) : *C'est parce qu'Il a souffert et a été Lui-même éprouvé qu'Il peut secourir ceux qui sont éprouvés.* Or,

c'est pour cela qu'Il est venu, afin de nous secourir; aussi bien David disait (ps. CXX, v. 1) : *Je lève les yeux vers la montagne, d'où me viendra le secours*. Donc il fut convenable que le Fils de Dieu prît une chair soumise aux faiblesses humaines, afin de pouvoir en elle souffrir et être éprouvé, et, par là, nous porter secours ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il faut dire qu'il a été convenable que le corps pris par le Fils de Dieu fût soumis aux faiblesses et aux défauts » ou aux manques et aux besoins « qui sont ceux des hommes; et cela, surtout pour trois raisons. — Premièrement, parce que le Fils de Dieu en prenant notre chair est venu pour cela dans le monde, afin de satisfaire pour le péché du genre humain. Or, un sujet satisfait pour le péché d'un autre, quand il prend sur lui la peine due au péché de cet autre. Et, précisément, ces sortes de défauts corporels, savoir la mort, la faim, la soif et autres choses de ce genre sont la peine du péché qui a été introduit dans le monde par Adam, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. V (v. 12) : *Par un seul homme, le péché est entré dans le monde; et, par le péché, la mort*. Il était donc à propos, en raison de la fin de l'Incarnation, que le Christ prît dans sa chair ces sortes de pénalités, à notre place; selon cette parole d'Isaïe, ch. LIII (v. 4) : *Il a vraiment porté nos faiblesses*. — Secondement, afin d'établir la foi de l'Incarnation. La nature humaine, en effet, n'étant connue des hommes que selon qu'elle est soumise à ces sortes de défauts corporels, si le Fils de Dieu l'avait prise sans ces sortes de défauts, il eût semblé qu'Il n'était pas homme véritable et qu'il n'avait point une véritable chair, mais une chair fantastique, comme devaient le dire les Manichéens. Et voilà pourquoi, selon qu'il est marqué dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 7) : *Il s'est anéanti Lui-même, prenant la forme de l'esclave, devenu semblable aux hommes et trouvé extérieurement comme un homme*. Aussi bien est-ce par la vue des blessures que l'apôtre saint Thomas fut ramené à la foi, comme il est dit en saint Jean, ch. XX (v. 26 et suiv.). — Troisièmement, en raison de l'exemple de patience qu'Il nous donne, en supportant courageusement les souffrances et les manques ou

défauts d'ordre humain. Aussi bien est-il dit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. XII (v. 3) : *Il a supporté la contradiction des pécheurs à son endroit, afin que vous ne perdiez point courage en défaillant dans vos esprits* ».

L'*ad primum* fait observer que « la satisfaction pour le péché d'autrui a comme matière les peines que quelqu'un souffre pour ce péché; mais, pour principe, elle a l'habitus de l'âme qui incline à vouloir satisfaire pour le péché des autres et qui donne à la satisfaction son efficacité : la satisfaction, en effet, ne serait point efficace, si elle ne procédait de la charité, comme il sera dit plus loin (*Supplément*, q. 14, art. 2). Et c'est pourquoi, il a fallu que l'âme du Christ fût parfaite, pour qu'elle eût la faculté de satisfaire; et que son corps fût soumis aux infirmités » ou aux faiblesses, « afin que la matière de la satisfaction ne lui fît point défaut ».

L'*ad secundum* dit que « selon le rapport naturel qui est entre l'âme et le corps, de la gloire de l'âme dérive au corps sa gloire; mais ce rapport naturel dans le Christ était soumis à la volonté de sa divinité, par laquelle il fut fait que la béatitude resterait dans l'âme et ne dériverait pas sur le corps, mais que la chair souffrirait les choses qui conviennent à une chair passible; selon ce que dit saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. III, ch. XIX), que *par le bon plaisir de la volonté divine il était permis à la chair de souffrir et de faire ce qui lui appartient en propre* ».

L'*ad tertium* accorde que « la peine suit toujours la coulpe actuelle ou originelle, mais quelquefois de celui qui est puni, et quelquefois d'un autre pour qui celui qui souffre les peines satisfait. Et il en fut ainsi dans le Christ; selon cette parole d'Isaïe, ch. LIII (v. 5) : *Il a été blessé pour nos iniquités; Il a été broyé pour nos crimes* ».

L'*ad quartum* déclare que « l'infirmité ou la faiblesse prise par le Christ n'empêcha point la fin de l'Incarnation; mais, au contraire, la promut au plus haut point, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et bien que par ces sortes de faiblesses la divinité du Christ fût cachée, elles manifestaient son humanité, qui est la voie pour parvenir à la divinité, selon

cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. v (v. 1, 2). *Nous avons accès à Dieu par Jésus-Christ.* — Quant à la force que les anciens Pères désiraient dans le Christ, ce n'était point la force corporelle, mais la force spirituelle, par laquelle Il triompha du démon et guérit notre faiblesse ». On aura remarqué la plénitude de doctrine contenue dans cette réponse, et, en particulier, le beau mot de saint Thomas, qui commande toute la Troisième Partie de la *Somme*, savoir que l'*humanité du Christ est pour nous la voie qui nous permet d'arriver à la divinité.* De là l'importance souveraine, pour nous, de nous attacher aux mystères de cette humanité sainte.

Il était expédient, il était nécessaire, pour la fin de l'Incarnation, que le Christ se trouve soumis, dans son corps, à nos infirmités. — Mais dans quelles conditions s'y est-Il trouvé soumis : est-ce comme à une nécessité qu'Il subissait; ou tout cela était-il purement volontaire. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le Christ a été soumis de nécessité aux défauts corporels?

Trois objections veulent prouver que « le Christ n'a pas été soumis de nécessité aux défauts corporels ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans Isaïe, ch. LIII (v. 7) : *Il a été offert parce qu'Il l'a voulu*; et il parle du fait de s'offrir à la Passion. Or, la volonté s'oppose à la nécessité. Donc le Christ n'a pas été soumis de nécessité aux défauts corporels ». — La seconde objection est un texte de « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (*de la Foi orthodoxe*, ch. XX) : *Rien de forcé n'a été dans le Christ, mais toutes choses ont été volontaires.* Or, ce qui est volontaire n'est point nécessaire. Donc ces sortes de défauts n'ont pas été de nécessité dans le Christ ». — La troisième objection fait remarquer que « la nécessité est imposée par quelque agent supérieur. Or, nulle créature n'est plus puissante que l'âme du Christ, à laquelle il appartient de conserver

son propre corps. Donc ces sortes de défauts ou d'infirmités ne furent point dans le Christ de nécessité ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce que l'Apôtre dit, *aux Romains*, ch. VIII (v. 3) : *Dieu a envoyé son Fils dans la similitude de la chair du péché*. Or, la condition de la chair du péché est que ce soit pour elle une nécessité de mourir et de subir toutes ces autres misères. Donc cette même nécessité de subir ces défauts ou ces misères fut aussi dans la chair du Christ ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer qu' « il est une double nécessité. — L'une est de coaction ; elle vient d'un agent extrinsèque. Cette nécessité est contraire et à la nature et à la volonté, qui impliquent l'une et l'autre un principe intrinsèque. — L'autre nécessité est naturelle, faisant suite aux principes naturels : soit à la forme, comme il est nécessaire au feu de chauffer; soit à la matière, comme il est nécessaire au corps composé de contraires de se dissoudre. — Nous dirons donc que selon cette nécessité qui fait suite à la matière, le corps du Christ fut soumis à la nécessité de la mort et des autres défauts ou misères dont il s'agit. Car, comme il a été dit (art. préc.), *par le bon plaisir de la volonté divine il était permis à la chair du Christ de souffrir et de faire ce qui est propre à la chair* : or, la nécessité dont il s'agit est causée des principes de la chair de l'homme, ainsi qu'il a été dit. — Que si nous parlons de la nécessité de coaction en tant qu'elle répugne à la nature du corps, de cette manière aussi le corps du Christ, selon la condition de sa propre nature, fut soumis à la nécessité » ou à l'action violente « du clou qui le perçait et du fouet qui le frappait. Mais, selon que cette nécessité » ou cette violence « répugne à la volonté, il est manifeste que dans le Christ ne se trouva point la nécessité ou la condition de subir sans pouvoir s'y opposer ces sortes de défauts, ni par rapport à la volonté divine, ni par rapport à la volonté humaine du Christ, d'une façon absolue, selon qu'elle suit la raison délibérée, mais seulement quant au mouvement naturel de la volonté, ou en tant que naturellement elle fuit la mort et tout ce qui est un dommage pour le corps ».

L'*ad primum* répond dans le sens des distinctions qui viennent d'être établies. « Le Christ est dit *avoir été offert parce qu'Il l'a voulu*, et de la volonté divine, et de la volonté humaine délibérée; bien que la mort fût contre le mouvement naturel de la volonté humaine, ainsi que saint Jean Damascène le dit » (au même endroit, ch. XXIII, XXIV).

L'*ad secundum* déclare que « la réponse à l'objection est déjà formulée dans ce qui a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* accorde que « rien ne fut plus puissant que l'âme du Christ, d'une façon absolue; mais cependant rien n'empêche que quelque chose ait été plus puissant qu'elle par rapport à tel effet déterminé : ainsi du clou par rapport au fait de percer; en entendant ceci, ajoute saint Thomas, à considérer l'âme du Christ selon sa nature propre et sa propre vertu », non selon qu'elle était l'instrument du Verbe auquel elle se trouvait unie hypostatiquement, ou même selon la condition de la gloire qui était déjà la sienne quant à sa partie supérieure, mais dont la vertu demeurait suspendue en raison même de la volonté divine, ainsi qu'il a été dit.

C'est donc nécessairement et par une loi de la nature humaine telle qu'Il l'avait prise, que le Christ, sur cette terre, avant sa Passion, était soumis, dans son corps, aux misères ou aux passibilités qui sont les nôtres. — Mais y était-Il soumis au même titre que nous : les avait-Il contractées, comme nous les contractons nous-mêmes, en raison et en vertu de notre naissance. Cette nouvelle question va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si le Christ avait contracté les défauts corporels?

Trois objections veulent prouver que « le Christ contracta les défauts corporels ». — La première déclare que « nous sommes dits contracter ce que nous tirons de notre origine simultanément avec la nature. Or, le Christ simultanément avec la

nature humaine tira par son origine ces défauts et ces misères corporelles de sa mère dont la chair était soumise à tout cela. Donc il semble qu'Il les a contractés ». — La seconde objection dit que « ce qui est causé des principes de la nature est tiré ensemble avec la nature; et, par suite, est contracté. Or, ces sortes de pénalités sont causées des principes de la nature humaine. Donc le Christ les a contractées ». — La troisième objection fait observer que « selon ces sortes de défauts, le Christ est assimilé aux autres hommes, comme il est dit *aux Hébreux*, ch. II (v. 17). Or, les autres hommes contractent ces défauts. Donc il semble que le Christ aussi les aura contractés ».

L'argument *sed contra* oppose que « ces sortes de défauts se contractent du péché; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. V (v. 12) : *Par un seul homme le péché est entré en ce monde; et, par le péché, la mort.* Puis donc que dans le Christ le péché n'a pas eu de place, Il n'a point contracté ces sortes de défauts ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par définir le mot *contracter*, d'où tout dépend dans cet article. « Dans ce mot *con-tracter* (en latin *con-trahere*) est compris l'ordre de l'effet à la cause; en ce sens qu'on dira contracter ce que l'on tire nécessairement ensemble avec sa cause. D'autre part, la cause de la mort et de ces autres défauts dont il s'agit, dans la nature humaine, est le péché; parce que c'est *par le péché que la mort est entrée dans le monde*, comme il est dit *aux Romains*, ch. V (v. 12). Il suit de là que ceux-là seront dits proprement contracter ces défauts, qui les encourent en raison de la dette du péché. Or, le Christ n'a pas eu ces sortes de défauts en raison de la dette du péché; car, selon que saint Augustin le dit, expliquant ce texte marqué en saint Jean, ch. III (v. 31) : *Celui qui vient d'en-Haut est au-dessus de tous, — le Christ est venu d'en-Haut, c'est-à-dire des hauteurs de la nature humaine, qu'elle occupait avant le péché du premier homme.* Il a pris, en effet, la nature humaine, sans péché, dans cette pureté qui était la sienne dans l'état d'innocence. Et, pareillement, il eût pu prendre la nature humaine sans ces sortes de défauts.

Par où l'on voit que le Christ n'a pas contracté ces sortes de défauts, comme les recevant par dette du péché; mais de sa propre volonté » : Il a, de sa propre volonté, pris notre nature dans une condition où ces défauts, comme il a été dit à l'article précédent, se manifestent nécessairement et en raison même de cette nature, sans que ces défauts fussent aucunement une suite du péché dans la nature prise par Lui.

L'*ad primum* répond que « la chair de la Vierge fut conçue dans le péché originel; et c'est pourquoi elle contracta ces défauts. Mais le Christ prit de la Vierge la nature sans la faute. Et, semblablement, Il aurait pu la prendre sans la peine; mais Il voulut prendre la peine pour accomplir l'œuvre de notre rédemption, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Il suit de là qu'Il eut ces défauts, non pour les avoir contractés, mais parce qu'Il voulut librement les prendre ». — Dans cette réponse, la proposition du début, que *la chair de la Vierge fut conçue dans le péché originel*, bien qu'elle pût, sous cette forme, être expliquée, attendu que le privilège de l'Immaculée-Conception, tel qu'il a été défini par Pie IX, ne regarde que le moment précis où l'âme fut unie au corps, ne laisse pourtant pas que de mal sonner à nos oreilles désormais. Toutefois, il demeure vrai qu'entre la chair du Christ et celle de la T. S. Vierge, au point de vue de l'immunité contre le péché et les peines qui en sont la suite, il y a cette différence que la chair de la T. S. Vierge a été conçue selon les lois ordinaires de la conception humaine, et, à ce titre, *devait* faire que la T. S. Vierge fût conçue dans le péché originel comme chacun de nous; tandis que la chair du Christ, conçue par l'action de l'Esprit-Saint, en dehors de toute dépendance avec l'action génératrice d'Adam pécheur, n'avait aucun lien qui la rattache au péché du premier homme. Et voilà pourquoi l'immunité contre les *peines* du péché ne saurait être la même dans le Christ et dans la T. S. Vierge, bien que dans la T. S. Vierge, comme dans le Christ, mais à un autre titre, il n'y ait eu absolument rien de la tache du péché.

L'*ad secundum* fait observer que « la cause de la mort et des autres défauts corporels dans la nature humaine est double. Il

en est une qui est éloignée. Elle se prend du côté des principes matériels du corps humain en tant qu'il est composé des contraires. Mais cette cause était tenue en échec par la justice originelle. Et c'est pourquoi la cause prochaine de la mort et des autres défauts est le péché, par lequel la justice originelle a été enlevée. De là vient que le Christ, n'ayant pas eu de péché », et s'étant même trouvé totalement en dehors de l'action contagieuse du péché du premier homme, ainsi que nous le précisions tout à l'heure et que nous l'expliquerons plus loin, quand nous traiterons de la conception du Christ (q. 33, 34), « est dit n'avoir pas contracté ces défauts », car ils ne lui étaient *dus* en aucune manière, « mais les avoir pris volontairement ».

L'*ad tertium* déclare que le Christ, dans ces sortes de défauts, a été assimilé aux autres hommes, quant à la qualité des défauts, mais non quant à leur cause », n'ayant eu, Lui, et Lui seul, aucun lien qui le rattache au péché d'Adam. « Et c'est pourquoi il n'a pas contracté ces défauts, comme les autres ». Ils ont été, chez Lui, entièrement volontaires. Il n'y était tenu à aucun titre.

Un dernier point nous reste à examiner; et c'est de savoir quels sont ces défauts corporels auxquels le Christ a voulu se soumettre et qu'Il a pris en vue de l'œuvre de notre rédemption. Saint Thomas se demande s'Il les a tous pris. Il va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si le Christ devait prendre tous les défauts corporels des hommes?

Trois objections veulent prouver que « le Christ a dû prendre tous les défauts corporels des hommes ». — La première arguë d'un mot de « saint Jean Damascène », qui « dit (*de la Foi orthodoxe*, liv. III, ch. VI, XVIII) : *Ce qui n'a pas pu être pris*,

n'a pas pu être guéri. Or, le Christ est venu guérir tous nos défauts. Donc Il a dû les prendre tous ». — La seconde objection rappelle qu' « il a été dit (art. 1, *ad 1um*) que dans le but de satisfaire pour nous, le Christ a dû avoir les habitus qui perfectionnent l'âme, et les défauts du corps. Puis donc que du côté de l'âme, Il a pris la plénitude de toute grâce, du côté du corps Il a dû prendre tous les défauts ». — La troisième objection déclare que « parmi tous les défauts corporels » ou toutes les misères qui affectent le corps, « la mort occupe la première place. Or, le Christ a pris la mort. Donc, à plus forte raison, a-t-Il dû prendre tous les autres défauts » ou toutes les autres misères.

L'argument *sed contra* fait observer que « les contraires ne peuvent point se produire en même temps. Or, il est des infirmités qui sont contraires entre elles, comme étant causées de principes contraires. Donc il n'a pas pu être que le Christ prît toutes les infirmités humaines ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (art. 1, *ad 1um*) le Christ a pris les misères des hommes à l'effet de satisfaire pour le péché de la nature humaine, à laquelle fin il était requis pour Lui d'avoir la perfection de la science et de la grâce dans l'âme. Le Christ aura donc dû prendre ces défauts qui sont la suite du péché commun à toute la nature, et qui cependant ne répugnent pas à la perfection de la science et de la grâce ». — Ce principe une fois posé, saint Thomas en tire la conclusion du présent article. Il déclare qu' « il ne convenait pas que le Christ prît tous les défauts ou toutes les infirmités des hommes. Il est, en effet, des défauts qui répugnent à la perfection de la science et de la grâce : tels sont l'ignorance, la pente au mal, la difficulté pour le bien. Il est d'autres défauts, qui ne suivent pas d'une façon commune et universelle toute la nature humaine en raison du péché du premier homme, mais qui sont causés dans certains hommes, par des causes particulières comme la lèpre, et le mal caduc, et autres choses de ce genre. Ces défauts sont causés quelquefois par la faute de l'homme, tel celui qui excède dans la nourriture ; et, d'autres fois, par le défaut de la vertu

active dans la formation des corps. Aucune de ces causes ne saurait convenir au Christ; attendu que sa chair a été conçue par l'Esprit-Saint, qui est d'une sagesse et d'une puissance infinie, ne pouvant ni se tromper ni être en défaut dans son action ; et que Lui-même, le Christ, n'a jamais eu le moindre désordre dans le gouvernement de sa propre vie. D'autres défauts, au contraire, se trouvent, d'une façon commune, dans tous les hommes, en raison du péché du premier père : comme la mort, la faim, la soif, et autres choses de ce genre. Ceux-là, le Christ les a tous pris. Ce sont ceux que saint Jean Damascène appelle du nom d'*infirmités naturelles et sans détraction* : naturelles, parce qu'elles suivent, d'une façon commune ou générale, toute la nature humaine; sans détraction, parce qu'elles n'impliquent point un défaut de science ou de grâce ».

L'*ad primum* fait observer que « tous les défauts particuliers des hommes ont pour cause la corruptibilité et la passibilité du corps, auxquelles s'ajoutent d'autres causes particulières. Il suit de là que le Christ, ayant guéri notre corruptibilité et notre passibilité par cela qu'Il s'en est revêtu, a guéri par voie de conséquence tous nos autres défauts ».

L'*ad secundum* déclare que « la plénitude de toute grâce et de toute science était due à l'âme du Christ, de soi, en raison de ce qu'elle était prise par le Verbe de Dieu. Et c'est pour cela que, d'une façon absolue, le Christ a pris toute la plénitude de la sagesse et de la grâce. Mais Il a pris nos défauts, par condescendance, afin de satisfaire pour notre péché; non que ces défauts lui conviennent en raison de Lui-même. Il s'ensuit qu'Il n'avait pas à les prendre tous, mais seulement ceux qui suffisaient à satisfaire pour le péché de toute la nature humaine ».

L'*ad tertium* dit que « la mort est venue pour tous les hommes, par le péché du premier père; mais non certains autres défauts, qui cependant sont moindres que la mort. Et c'est pourquoi » la raison que donnait l'objection ne vaut pas : « la parité qu'on y faisait ne tient pas ».

Dans le corps de l'article que nous venons de lire, saint Thomas a formulé une proposition qui nous permet de résoudre la question de la beauté physique du Christ. Certains esprits bizarres ou extravagants se sont plu parfois à imaginer que le Christ avait dû, intentionnellement, se revêtir d'un corps étranger à toute beauté physique : il le fallait, pensaient-ils, pour mieux nous enseigner le mépris de cette beauté que les hommes recherchent trop souvent d'une façon indue. Un tel sentiment ne saurait se soutenir. La beauté physique a été définie par saint Thomas : « l'éclat d'une forme idéale sur les parties de la matière harmonieusement disposées : *resplendentia formæ super partes materiae bene dispositas* ». Or, où trouver une forme plus idéale que l'âme du Christ, revêtue de toutes les perfections de science et de grâce que nous avons vues ; et, d'autre part, fût-il jamais une matière plus harmonieusement disposée dans ses parties, que ne l'a été le corps du Christ, formé directement par l'Esprit-Saint, dont la sagesse et la vertu infinies, faisaient qu'Il ne pouvait ni se tromper, ni défaillir dans son action, comme nous l'a dit ici saint Thomas. Il n'est donc pas douteux que le Christ, même dans l'ordre physique, a dû être d'une beauté parfaite.

Après avoir considéré ce qui avait trait aux défauts ou aux misères du corps prises par le Verbe de Dieu dans la nature humaine qu'Il s'est unie pour opérer l'œuvre de notre rédemption, « nous devons maintenant considérer ce qui a trait aux défauts qui touchent à l'âme ». C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XV

DES DÉFAUTS TOUCHANT A L'AME, QUI ONT ÉTÉ PRIS PAR LE CHRIST DANS SA NATURE HUMAINE

Cette question comprend dix articles :

1° Si dans le Christ a été le péché?
2° Si en Lui s'est trouvé le *fomes peccati*?
3° Si en Lui s'est trouvée l'ignorance?
4° Si son âme a été passible?
5° Si en Lui s'est trouvée la douleur sensible?
6° Si en Lui s'est trouvée la tristesse?
7° Si en Lui s'est trouvée la crainte?
8° Si en Lui s'est trouvée l'admiration?
9° Si en Lui s'est trouvée la colère?
10° S'il a été tout ensemble dans la voie et au terme?

De ces dix articles, les neuf premiers traitent de ce qui regarde les défauts de l'âme par rapport au Christ, dans le détail; le dixième examine ce qu'il en devait résulter pour l'état général du Christ dans sa nature humaine. — Pour ce qui est des défauts considérés dans le détail, les trois premiers articles les considèrent eu égard à l'âme raisonnable; les six autres, eu égard à l'âme sensitive. — Du côté de l'âme raisonnable, il y a deux sortes de défauts ou d'imperfections possibles : d'abord, l'absence ou la privation des vertus dans la volonté; ensuite la privation de la science dans l'intelligence. — Ce qui exclut la vertu, c'est le péché; et le péché lui-même, du moins en nous, procède d'un foyer de corruption qu'on appelle *fomes peccati*. De là, deux questions relatives à l'imperfection de la volonté. La première va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si dans le Christ s'est trouvé le péché?

Cinq objections veulent prouver que « dans le Christ s'est trouvé le péché ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans le psaume (XXI, v. 2) : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? La voix de mes péchés éloigne de moi le salut.* Or, ces paroles sont dites en la Personne du Christ, comme on le voit par ce que Lui-même les proféra sur la croix (S. Matthieu, ch. XXVII, v. 46). Donc il semble que dans le Christ se trouvèrent des péchés ». — La seconde objection en appelle à ce que « dans l'épître *aux Romains*, l'Apôtre dit, ch. V (v. 12), qu'*en Adam tous ont péché*; savoir tous ceux qui furent en lui originairement. Or, le Christ, Lui aussi, a été originairement en Adam. Donc Il a péché en lui ». — La troisième objection cite un autre texte de « l'Apôtre », qui « dit, dans l'épître *aux Hébreux*, ch. II (v. 18), que *par cela que le Christ a souffert et a été éprouvé Il peut venir en aide à ceux qui sont de même.* Or, c'est surtout contre le péché, que nous avions besoin de son secours. Donc il semble que le péché aura été en Lui ». — La quatrième objection est encore un texte de saint Paul, « dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. V (v. 21) », où « il est dit que Dieu *a fait péché celui qui ne connaissait point le péché, savoir le Christ.* Or, ce qui est fait par Dieu est véritable. Donc le péché a été véritablement dans le Christ ». — La cinquième objection fait remarquer que « comme le dit saint Augustin, au livre du *Combat chrétien* (ch. XI), *dans l'humanité du Christ, le Fils de Dieu s'est donné à nous en exemple.* Or, l'homme a besoin d'exemple, non seulement à l'effet de bien vivre, mais encore à l'effet de se repentir pour ses péchés. Donc il semble que dans le Christ a dû être le péché afin que faisant pénitence de ses péchés, Il nous donnât l'exemple de la pénitence ».

L'argument *sed contra* oppose simplement que « Lui-même », le Christ, « dit, en saint Jean, ch. VIII (v. 46) : *Qui de vous me convaincra de péché?* »

Au corps de l'article, saint Thomas récapitulant ce qu'il nous a exposé dans la question précédente, déclare que « comme il a été dit plus haut, le Christ a pris nos défauts », pour une triple fin : « à l'effet de satisfaire pour nous; et pour prouver la vérité de sa nature humaine; et afin d'être pour nous l'exemple de la vertu. Or, il est manifeste qu'à aucun de ces titres Il n'a dû prendre le défaut du péché. Et, d'abord, le péché ne fait rien à la satisfaction; bien plus il en empêche la vertu ou l'efficace; car, selon qu'il est dit au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. XXXIV (v. 23), *le Très-Haut n'approuve pas les dons des impies*. Pareillement aussi, le péché ne démontre pas la vérité de la nature humaine : il n'appartient pas, en effet, à cette nature, dont Dieu est la cause; mais plutôt il est contre nature, introduit par l'*ensemencement du diable*, comme le dit saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. III, ch. XX). De même, en péchant le Christ n'eût pas pu donner l'exemple des vertus, le péché étant le contraire de la vertu. Et voilà pourquoi le Christ n'a pris, en aucune manière, le défaut du péché, qu'il s'agisse du péché originel ou du péché actuel, selon ce qui est dit dans la première épître de saint Pierre, ch. II (v. 22) : *Lui qui n'a point fait de péché et en qui ne s'est trouvé aucun mal* ».

L'*ad primum* explique excellemment la difficulté que présentait l'objection première à l'occasion du texte des psaumes mis sur les lèvres du Christ. — « Comme le dit saint Jean Damascène, au livre III (ch. XXV), une chose est dite du Christ, tantôt selon la propriété naturelle et hypostatique, comme quand il est dit de Lui qu'Il s'est fait homme et qu'Il a souffert pour nous; et tantôt selon la propriété personnelle et de représentation, selon que des choses sont dites de Lui en notre personne, mais qui ne lui conviennent en rien. Aussi bien, parmi les sept règles de Tichonius, que donne saint Augustin au livre III de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXXI), la première qui est assignée porte *sur le Seigneur et son corps*, c'est-à-dire en tant que *le Christ et son Église sont tenus pour une seule personne*.

C'est en ce sens que le Christ, parlant en la personne de ses membres, dit : *la voix de mes péchés*, non que les péchés aient été dans la tête elle-même ».

L'*ad secundum* fait observer que « comme le dit saint Augustin, au livre X du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. xx), le Christ n'a pas été en Adam et dans les autres Pères entièrement de la même manière que nous. Nous, en effet, nous fûmes en Adam selon la raison séminale et selon la substance de notre corps; parce que, comme le dit encore saint Augustin au même endroit, *alors que dans la semence se trouvent et la substance corporelle qui se voit et la raison* » ou vertu active « *qui ne se voit pas, toutes deux viennent pour nous d'Adam. Mais le Christ, s'Il a pris de la chair de la Vierge la substance visible de la chair, n'a pas eu de la semence virile la raison de sa conception, qui est venue bien autrement et d'en-Haut.* Il suit de là que le Christ n'a pas été en Adam selon la raison séminale, mais uniquement selon la substance corporelle. Et c'est pourquoi le Christ n'a pas reçu, comme d'un principe actif, d'Adam, la nature humaine, mais seulement d'une façon matérielle; comme du principe actif, Il l'a reçue du Saint-Esprit : c'est ainsi qu'Adam lui-même avait eu son corps, matériellement, du limon de la terre, et de Dieu, comme du principe actif. Aussi bien, le Christ n'a pas péché en Adam, dans lequel Il fut seulement en raison de la matière ». — Toute la raison du péché de nature en nous, que nous contractons par notre origine d'Adam pécheur, vient de ce que la nature d'Adam pécheur nous est transmise par voie de génération naturelle dont le principe actif remonte à Adam lui-même. La nature humaine du Christ, bien qu'étant prise de la race d'Adam, n'est due en rien à Adam comme à son principe actif, mais seulement à l'action toute surnaturelle de l'Esprit-Saint. Il s'ensuit que le Christ n'a rien qui le rattache au péché d'Adam.

L'*ad tertium* répond que le « Christ par sa tentation et sa passion nous a porté secours, en satisfaisant pour nous. Or, le péché ne coopère en rien à la satisfaction, mais l'empêche plutôt, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et c'est pourquoi il n'a pas fallu que le Christ eût en Lui le péché, mais

qu'Il fût totalement pur; sans quoi la peine qu'Il porta lui eût été due pour son propre péché ».

L'*ad quartum* explique d'une double manière le mot si fort de l'apôtre saint Paul que citait l'objection. — « Dieu *fit le Christ péché*, non parce qu'Il eut le péché en Lui, mais parce qu'Il le constitua victime pour le péché; auquel sens il est dit, dans Osée, ch. IV (v. 8) : *Ils mangeront les péchés de mon peuple*, et il s'agit des prêtres, qui, selon la loi, mangeaient les victimes offertes pour le péché (*Lévitique*, ch. VI, v. 26). Et, de la même manière, il est dit, dans Isaïe, ch. LIII (v. 6), que *le Seigneur a mis en Lui les iniquités de nous tous*, en ce sens qu'Il l'a livré, afin qu'Il fût victime pour les péchés de tous les hommes. — On peut dire aussi », et c'est une seconde explication, « qu'*Il l'a fait péché*, c'est-à-dire, *ayant la similitude de la chair de péché*, comme il est dit *aux Romains*, ch. VIII (v. 3). Et cela, à cause du corps passible et mortel qu'Il a pris ».

L'*ad quintum* déclare que « le pénitent peut donner un exemple louable, non en raison de ce qu'il a péché, mais en ce qu'il supporte volontairement la peine pour le péché. Et, par suite, le Christ a donné le plus grand exemple aux pénitents, alors qu'Il a voulu subir la peine, non pour son propre péché, mais pour les péchés des autres ».

Le péché n'a pas été dans le Christ. Bien loin d'être exigé par la fin de l'Incarnation même rédemptive, il fût allé directement contre cette fin. — Mais en est-il de même du *fomes peccati* ou de la pente au péché que nous portons en nous. Faut-il aussi l'exclure du Christ ou pouvons-nous l'admettre en Lui quand Il était sur cette terre. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si dans le Christ a été le *fomes peccati* ?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ a été le *fomes peccati* ou le foyer du péché ». — La première dit que « le foyer du péché et la passibilité du corps ou la mortalité dérivent du même principe; savoir de la soustraction de la justice originelle par laquelle tout ensemble les puissances inférieures de l'âme étaient soumises à la raison et le corps à l'âme. Or, dans le Christ a été la passibilité du corps et la mortalité. Donc a été aussi en Lui le foyer du péché ». — La seconde objection rappelle le texte de « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (ch. XIX), que *par le bon plaisir de la volonté divine il était permis à la chair du Christ de souffrir et de faire ce qui lui est propre*. Or, il est propre à la chair de convoiter les choses qui lui plaisent. Lors donc que le foyer du péché n'est pas autre chose que la concupiscence ou la convoitise, comme il est dit dans la glose sur l'Épître *aux Romains*, ch. VII (v. 8), il semble que dans le Christ a été le foyer du péché ». — La troisième objection déclare qu'en raison du *fomes, la chair convoite contre l'esprit*, ainsi qu'il est dit *aux Galates*, ch. V (v. 17). Or, l'esprit se montre d'autant plus fort et digne de couronne, qu'il maîtrise davantage son ennemi, c'est-à-dire la concupiscence de la chair ; selon cette parole de la seconde Épître *à Timothée*, ch. II (v. 5) : *Ne sera couronné que celui qui aura légitimement combattu*. D'autre part, le Christ eut un esprit souverainement fort et souverainement victorieux, au plus haut point digne d'être couronné, selon cette parole de l'Apocalypse, ch. VI (v. 2) : *La couronne lui a été donnée, et Il est sorti vainqueur pour triompher*. Il semble donc que dans le Christ a dû être au plus haut point le foyer du péché ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit en saint Matthieu, ch. I (v. 20) : *Ce qui est né en elle est de l'Esprit-Saint*. Or, l'Esprit-Saint exclut le péché et l'inclination au péché

qui est impliquée dans le nom de *fomes*. Donc dans le Christ n'a pas été le *fomes peccati* ou le foyer du péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur ce que « comme il a été dit plus haut (q. 7, art. 2, 9), le Christ a eu de la façon la plus parfaite la grâce et toutes les vertus. Or, la vertu morale qui est dans la partie irrationnelle de l'âme fait que cette partie est soumise à la raison ; et cela, d'autant mieux que la vertu est plus parfaite : telle, la tempérance pour le concupiscible; et la force et la mansuétude, pour l'irascible; ainsi qu'il a été dit dans la Seconde Partie (1^a-2^{ae}, q. 56, art. 4). D'autre part, à la raison du *fomes* appartient l'inclination de l'appétit sensuel vers ce qui est contre la raison. Il suit de là que plus la vertu sera parfaite dans un sujet, plus la force du *fomes* sera débilitée. Puis donc que dans le Christ a été la vertu selon son degré le plus parfait, il s'ensuit qu'en Lui le *fomes* du péché ne s'est point trouvé : d'autant plus que ce défaut, encore, ne peut être ordonné à satisfaire, mais plutôt incline à ce qui est contraire à la satisfaction ».

L'*ad primum* établit une distinction essentielle entre le *fomes peccati* et la passibilité. — « Les puissances inférieures qui appartiennent à l'appétit sensible sont faites naturellement pour obéir à la raison : mais non les forces corporelles ou ce qui a trait aux humeurs du corps, ou même les puissances de l'âme végétative, comme on le voit au livre I de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 15; de S. Th., leç. 20). Il suit de là que la perfection de la vertu, qui se prend selon la raison droite, n'exclut point la passibilité du corps » ou les autres misères corporelles; « mais elle exclut le foyer du péché, dont la nature consiste dans la résistance de l'appétit sensible à la raison ».

L'*ad secundum* fait observer que « la chair convoite naturellement ce qui lui plaît, par un mouvement de l'appétit sensible, mais la chair de l'homme qui est un animal raisonnable convoite ou recherche cela selon le mode et l'ordre de la raison. Et, de cette manière, la chair du Christ, par le mouvement de l'appétit sensible, recherchait naturellement la nourriture et le breuvage et le sommeil et toutes les autres choses de ce genre qui sont désirées ou recherchées naturellement

selon la droite raison ; comme on le voit par saint Jean Damascène, au livre III (ch. XIV). Mais de cela il ne suit point que dans le Christ se soit trouvé le *fomes peccati*, qui implique le désir de ce qui plaît en dehors de l'ordre de la raison ». — Cette réponse est à retenir soigneusement, pour couper court aux rêveries des faux mystiques voulant exclure de la nature humaine, durant la vie présente, toute préoccupation ou tout soin des choses nécessaires à cette vie. Nous sommes des êtres sensibles et physiques : nous ne pouvons donc pas nous abstraire totalement des exigences que cette partie de notre nature entraîne. Et, en soi, ces exigences n'ont rien que de louable ou de légitime. Le mal ne s'y trouve qu'autant que l'appétit sensible qui doit présider à leur réalisation, le fait ou tend à le faire contrairement à la raison ou en prévenant son jugement.

L'*ad tertium* accorde qu' « une certaine force de l'esprit se montre dans le fait qu'il résiste à la concupiscence de la chair qui lui est contraire ; mais une plus grande force de l'esprit apparaît, si par sa vertu, la concupiscence est totalement comprimée de telle sorte qu'elle ne puisse pas convoiter contre l'esprit. Et c'est pourquoi cela convenait au Christ, dont l'esprit avait atteint le plus haut degré de force ». Et, il est vrai, que, de ce chef, le Christ semblerait avoir eu moins d'occasions de victoire. Mais, « bien qu'Il n'ait pas eu à soutenir le combat intérieur du côté du *fomes* », pour la raison que nous venons de dire et parce que c'eût été contraire à sa dignité et à sa perfection, « Il soutint cependant le combat extérieur, du côté du monde et du démon, dont Il triompha, méritant ainsi la couronne de la victoire ».

On aura remarqué que saint Thomas, dans cet article et dans l'article précédent, voulant exclure du Christ tout péché ou même toute inclination au péché, se contente d'en appeler à la fin de l'Incarnation, ou à la perfection de l'âme du Christ. Ce double chef de preuve est excellent et démontre que non seulement le péché, mais jusqu'à son ombre, était incompatible avec le mystère du Christ. Sur ce point, tous les Docteurs catholiques sont d'accord. Mais, où ils se divisent, du

moins en apparence, et quant à la manière de s'exprimer, c'est en ce qui est de savoir si le péché est à ce point incompatible avec le mystère du Dieu-homme, qu'à supposer, par impossible, que l'âme du Christ n'eût pas été révêtue de grâce comme elle l'a été ni douée de la vision béatifique, le seul fait de son union à la Personne du Verbe aurait rendu pour elle tout péché impossible. Et, ici encore, il faut distinguer. Car, s'il s'agit d'une impossibilité de convenance, tout le monde est d'accord. Il est clair, en effet, que le péché aurait répugné à la dignité et à la personnalité du Verbe fait chair. Mais cette répugnance ou cette impossibilité va-t-elle jusqu'à inclure l'impossibilité physique, ou, mieux encore, métaphysique. Sur ce point, les auteurs sont divisés. Les anciens tenaient communément pour l'impossibilité métaphysique. Scot fut un des premiers à tenir pour la simple impossibilité morale ou de convenance. Saint Thomas, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 12, q. 2, art. 1, 2, dit expressément qu'en plus de la plénitude de grâce et de la vision béatifique, la seule union hypostatique rendait tout péché impossible dans le Christ, parce qu'il s'en fût suivi que Dieu Lui-même eût été pécheur; ce qui répugne. Mais il dit aussi que si le libre arbitre du Christ n'a pas été pouvant se tourner vers le mal, ce qui constitue la puissance de pécher, c'est parce qu'il était revêtu de grâce et confirmé dans le bien. On peut répondre qu'en effet cette dernière raison est celle qui, seule, peut expliquer l'impossibilité de pécher dans le Christ, du côté de la nature humaine : car cette nature, comme telle, abstraction faite de sa plénitude de grâce et de la vision béatifique, devrait être conçue comme pouvant se tourner au mal, absolument parlant. Toutefois, si on la considère comme unie à la Personne du Verbe, qui agissait en elle et par elle, de ce chef il faut dire qu'elle était dans l'impossibilité absolue de pécher, étant tout à fait inconcevable qu'un Dieu puisse agir contre Lui-même. « Comme Dieu, déclare saint Thomas, l'âme et le corps du Christ furent l'organe ou l'instrument de la divinité : auquel titre, selon que s'exprime saint Jean Damascène (liv. III, ch. XVIII), la divinité régissait l'âme et l'âme le

corps. D'où il suit que le péché ne pouvait pas atteindre son âme, pas plus que Dieu ne peut pécher » (*Sentences*, l. c., art. 2).

Tout ce qui a trait à la faute, dans le péché, doit être absolument banni de l'âme du Christ. L'âme du Christ ne pouvait, à aucun titre, porter en elle ce qui a trait à la tache du péché; et, à supposer, par impossible, qu'elle eût pu la porter, même alors il ne l'eût point fallu : car le péché en elle eût été directement contraire à la fin de l'Incarnation. — Si le péché était incompatible avec la personnalité, la dignité et la mission du Verbe fait chair, dans la partie effective de la nature humaine, en était-il de même de l'ignorance dans son intelligence. C'est ce qu'il nous fait maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si dans le Christ a été l'ignorance?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ a été l'ignorance », La première dit que « cela fut véritablement dans le Christ, qui lui convenait selon sa nature humaine, bien que cela ne lui convînt pas selon sa nature divine; comme la passion et la mort. Or, l'ignorance convenait au Christ selon sa nature humaine. Saint Jean Damascène dit, en effet, au livre III (ch xxi) que le Christ *a pris une nature ignorante et esclave*. Donc l'ignorance fut véritablement dans le Christ ». — La seconde objection fait observer que « quelqu'un est dit ignorant pour le manque ou le défaut de connaissance. Or, il est une connaissance qui a manqué au Christ. L'Apôtre dit, en effet, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 21) : *Celui qui ne connut point le péché a été fait péché à cause de nous*. Donc l'ignorance a été dans le Christ ». — La troisième objection apporte le texte fameux d'Isaïe, dans le livre *de l'Emmanuel* ch. viii (v. 4), où « il est dit : *Avant que l'Enfant sache appeler son père et sa mère, la force de Damas sera enlevée,*

Or, cet Enfant est le Christ. Donc a été dans le Christ l'ignorance de certaines choses ».

L'argument *sed contra* déclare que « l'ignorance ne s'enlève point par l'ignorance. Or, le Christ est venu dans ce but, pour enlever nos ignorances. Il est venu, en effet, pour *illuminer ceux qui étaient assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort* (S. Luc, ch. I, v. 79). Donc l'ignorance n'a pas été dans le Christ ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme dans le Christ s'est trouvée la plénitude de grâce et de vertu, de même en Lui s'est trouvée la plénitude de toute science, comme on le voit par ce qui a été dit précédemment (q. 7; q. 9). Or, de même que la plénitude de la grâce et de la vertu excluait le *fomes* du péché; de même la plénitude de la science excluait l'ignorance, qui s'oppose à la science. Il suit de là, que comme dans le Christ n'a pas été le *fomes peccati*, pareillement en lui n'a pas été l'ignorance ».

L'*ad primum* fait observer que « la nature prise par le Christ peut se considérer d'une double manière. — D'abord, selon la raison de son espèce. Et, de ce chef, saint Jean Damascène dit que le Christ prit une nature *ignorante et esclave*. Il ajoute, en effet : *Car la nature de l'homme est esclave de Celui qui l'a faite, c'est-à-dire Dieu; et elle n'a point la connaissance des choses futures*. — D'une autre manière, elle peut se considérer en raison de ce qu'elle a par l'union à l'hypostase divine, par où elle a la plénitude de la science et de la grâce; selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 14) : *Nous l'avons vu, comme le Fils unique, plein de grâce et de vérité*. De cette manière, la nature humaine dans le Christ n'eut pas d'ignorance ». — Nous venons de retrouver, dans cet *ad 1um*, la distinction que nous formulions, à la suite du précédent article, à propos de l'impeccabilité de la nature humaine dans le Christ.

L'*ad secundum* déclare que « le Christ est dit n'avoir pas connu le péché parce qu'Il ne le connut point par expérience, mais Il le connut par la simple perception ».

L'*ad tertium* dit que « le prophète » Isaïe « parle là », dans ce texte que citait l'objection, « de la science humaine du

Christ. Il dit, en effet : *Avant que l'enfant sache*, c'est-à-dire selon son humanité, *appeler son père* Joseph, qui fut son père putatif, *et sa mère*, savoir Marie, *la force de Damas sera enlevée*. Ce qui ne doit pas s'entendre en ce sens que le Christ étant homme aura pu ne pas savoir cela; mais, *avant qu'Il sache*, c'est-dire avant qu'il devienne homme, ayant la science humaine, *sera enlevée*, ou bien, à la lettre, *la force de Damas et la dépouille de Samarie par le roi des Assyriens*, ou bien, au sens spirituel, parce que *n'étant pas encore né, sa seule invocation sauvera son peuple*, comme l'explique saint Jérôme. Toutefois, saint Augustin, dans le *Sermon de l'Épiphanie* (ch. II), dit que cela s'est accompli lors de l'adoration des mages. Il dit, en effet : *Avant que par sa chair humaine Il proférât des paroles humaines, Il reçut la vertu de Damas, c'est-à-dire les richesses dans lesquelles Damas mettait son espoir : car dans les richesses la primauté est donnée à l'or. La dépouille de Samarie, c'étaient les mages eux-mêmes. Car Samarie est mise là pour l'idolâtrie : c'est là, en effet, que le peuple se tourna à adorer les idoles. Ce furent donc les premières dépouilles que l'Enfant enleva à l'idolâtrie*. Et, en ce sens, il faut entendre : *Avant que l'Enfant sache*, c'est-à-dire, *avant qu'Il montre qu'Il sait* ». — On aura remarqué cette interprétation très ingénieuse et fort intéressante, du texte d'Isaïe, si difficile à entendre.

Dans l'âme intellectuelle du Christ, aucun défaut ou aucune imperfection, soit d'ordre moral dans la volonté, soit d'ordre intellectuel dans l'intelligence, n'a jamais pu se trouver. — Nous devons maintenant nous demander s'il en a été de même dans ce qui touche à la partie sensible de son âme. Et, ici, nous avons à traiter trois choses : d'abord, celle de savoir si l'âme sensible du Christ pouvait être affectée par un objet sensible quelconque; ensuite, nous étudierons dans le détail quels sentiments pouvaient faire naître en Lui les objets sensibles qui l'affectaient d'une manière insolite. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si l'âme du Christ fut passible?

Trois objections veulent prouver que « l'âme du Christ ne fut point passible ». — La première arguë de ce que « rien ne pâtit si ce n'est d'un être plus fort; car l'*agent l'emporte sur le patient*, comme on le voit par saint Augustin au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XVI), et par Aristote, au livre III *de l'Ame* (ch. V, n. 2; de S. Th., leç. 10). Or, aucune créature ne fut plus forte que l'âme du Christ. Donc l'âme du Christ ne put point pâtir de quelque créature. Et, par suite, elle ne fut point passible; car la puissance de pâtir eût été vaine chez elle, si elle n'avait pu pâtir de rien ». — La seconde objection en appelle à « Cicéron », qui « dit, au livre des *Questions Tusculanes* (liv. III, ch. X), que les passions de l'âme sont *de certaines maladies*. Or, dans l'âme du Christ ne se trouve aucune maladie; car la maladie de l'âme suit le péché, comme on le voit par ce passage du psaume (XL, V. 5) : *Guérissez mon âme; parce que j'ai péché contre vous*. Donc dans le Christ ne se trouvaient point les passions de l'âme ». — La troisième objection déclare que « les passions de l'âme semblent être une même chose avec le *fomes peccati*; et aussi bien l'Apôtre, dans l'épître *aux Romains*, ch. VIII (V. 5), les appelle *passions des péchés*. Or, dans le Christ ne fut point le *fomes peccati*, comme il a été dit plus haut (art. 2). Donc il semble qu'en Lui ne furent point les passions de l'âme. Et, par suite, l'âme du Christ ne fut point passible ».

L'argument *sed contra* fait observer que « dans le psaume (LXXXVII, V. 4), il est dit en la personne du Christ : *Mon âme a été remplie de maux*, non des maux du péché, mais des maux humains, c'est-à-dire *de douleurs*, comme la glose l'explique au même endroit. Et donc l'âme du Christ a été passible ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'âme établie dans le corps peut souffrir ou pâtir d'une double ma-

nière : d'abord, d'une passion corporelle ; ensuite, d'une passion psychique. — Elle souffre ou pâtit de la passion corporelle, par la lésion du corps. L'âme étant, en effet, la forme du corps, il s'ensuit qu'il n'y a qu'un seul être pour l'âme et pour le corps » : les deux ne forment qu'un seul être, qui résulte de l'une et de l'autre réunis. « Il s'ensuit que le corps étant troublé par quelque passion corporelle, il est nécessaire que l'âme le soit par occasion, savoir quant à l'être qu'elle a dans le corps. Par cela donc que le corps du Christ fut passible et mortel, comme il a été vu plus haut (q. 14, art. 1, 2), il fut nécessaire que son âme aussi fût passible de cette manière. — Quant à la passion psychique, elle s'attribue à l'âme selon l'opération qui est propre à l'âme ou dans laquelle l'âme a plus de part que le corps. Et, bien que même selon l'acte de penser ou de sentir, l'âme soit dite pâtir de cette manière, toutefois, comme il a été marqué dans la Seconde Partie (*1ª-2ᵉ*, q. 22, art. 3 ; q. 41, art. 1), on appelle, au sens tout à fait propre, passions de l'âme, les mouvements affectifs de l'appétit sensible : lesquels se trouvèrent dans le Christ, comme toutes les autres choses qui appartiennent à la nature humaine. Aussi bien saint Augustin dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. IX) : *Le Seigneur Lui-même, ayant daigné mener sa vie dans la forme d'esclave, les a prises d'une façon humaine où Il a jugé devoir les prendre. Dès là qu'il se trouvait en Lui un vrai corps d'homme et une âme d'homme véritable, il n'y avait pas en Lui un faux mouvement affectif humain* ». — Mais il faut savoir que cependant ces sortes de passions furent dans le Christ autrement qu'elles ne sont en nous, quant à un triple chef. — Premièrement, quant à l'objet. Car, chez nous, la plupart du temps, ces passions vont aux choses illicites ; ce qui ne fut pas dans le Christ. — Secondement, quant au principe. Chez nous, en effet, ces sortes de passions préviennent fréquemment le jugement de la raison ; tandis que, dans le Christ, tous les mouvements de l'appétit sensible se produisaient selon la disposition de la raison. Aussi bien saint Augustin dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. IX), que *ces mouvements, par la grâce d'une dispensation très sûre, le Christ les prit dans son âme hu-*

maine quand Il le voulut, comme Il s'était fait homme quand Il l'avait voulu. — Troisièmement, quant à l'effet. Chez nous, en effet, quelquefois ces sortes de mouvements ne demeurent pas dans l'appétit sensible, mais ils entraînent la raison. Chose qui n'eut pas lieu dans le Christ. Car les mouvements qui conviennent naturellement à la chair de l'homme demeuraient, par une disposition voulue de Lui, de telle sorte dans l'appétit sensible que la raison n'était, par eux, en aucune manière empêchée de faire ce qui lui convenait. Aussi bien saint Jérôme dit, sur *saint Mathieu* (ch. xxv, v. 39), que Notre-Seigneur, pour prouver la vérité de l'homme qu'Il avait pris, s'est vraiment attristé ; mais, pour que la passion ne dominât point dans son âme, par *propassion il est dit qu'Il commença à s'attrister* : à entendre la passion parfaite, quand elle domine sur l'âme, c'est-à-dire sur la raison ; et la *propassion*, quand elle est commencée dans l'appétit sensible, mais qu'elle ne s'étend pas au delà ».

L'*ad primum* dit que « l'âme du Christ pouvait résister aux passions et les empêcher de se produire ; surtout par la vertu divine. Mais, par sa propre volonté, elle se soumettait aux passions soit corporelles, soit psychiques ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « Cicéron parle, là, selon l'opinion des Stoïciens, qui n'appelaient point passions n'importe quels mouvements de l'appétit sensible, mais seulement les mouvements désordonnés. Or, il est manifeste que ces passions ne furent point dans le Christ ».

L'*ad tertium* explique que « *les passions des péchés* sont les mouvements de l'appétit sensible qui vont aux choses illicites. Et cela ne fut point dans le Christ ; pas plus que le *fomes peccati* ».

Nous venons de voir, d'une façon générale, que l'âme du Christ était passible, que soit la passion physique soit la passion psychique, en excluant de ces mots toute imperfection morale, avaient pu se trouver en elle. — Il nous faut maintenant examiner quelques-unes de ces passions dans le détail : d'abord, celle où prédomine l'élément physique ; ensuite, celle où prédomine l'élément psychique. Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si dans le Christ a été la vraie douleur sensible?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ n'a pas été la vraie douleur sensible ». — La première est un texte formel de « saint Hilaire », qui « dit, au livre X de *la Trinité* (n. 10) : *Alors que mourir pour le Christ est la vie, comment supposerions-nous qu'Il a eu de la douleur, dans le mystère de sa mort, Lui qui donne la vie à ceux qui meurent pour Lui.* Et, plus loin (n. 23), il dit : *Le Fils unique de Dieu a pris un homme véritable, sans se séparer de Dieu: et là, bien que les coups tombâssent sur Lui, que les blessures descendîssent, que les liens l'entourâssent, que la suspension l'élevât, si toutes ces choses pouvaient apporter le choc de la passion, elles n'apportaient point cependant la douleur.* Donc il n'y a pas eu, dans le Christ, de véritable douleur ». — La seconde objection déclare que « cela paraît être le propre de la chair conçue dans le péché, qu'elle soit soumise à la nécessité de la douleur. Or, la chair du Christ n'a pas été conçue avec le péché, mais de l'Esprit-Saint dans le sein virginal. Donc elle n'a pas été soumise à la nécessité de souffrir la douleur ». — La troisième objection dit que « la délectation de la contemplation des choses divines diminue le sens de la douleur; et de là vient que les martyrs aussi supportaient plus facilement la douleur dans leurs souffrances par la considération de l'amour divin. Or, l'âme du Christ se délectait souverainement dans la contemplation de Dieu qu'elle voyait par essence, comme il a été dit plus haut (q. 9, art. 2). Il ne pouvait donc pas sentir quelque douleur ».

L'argument *sed contra* apporte simplement le texte d'Isaïe, ch. LIII (v. 4), où « il est dit : *Il a véritablement pris nos langueurs, et Lui-même a porté nos douleurs* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur l'exposé qui a été fait dans la *Prima Secundæ* et que nous avons souligné en son lieu, à cause de son importance, au sujet de la nature

de la douleur. « Comme on le voit par ce qui a été dit dans la Seconde Partie (1^a-2^{ae}, q. 35, art. 7), pour la vérité de la douleur sensible est requise la lésion du corps et la sensation de la lésion. Or, le corps du Christ pouvait subir la lésion, étant passible et mortel, comme il a été vu plus haut (q. 14, art. 1, 2). La sensation de la lésion ne lui manqua pas non plus, l'âme du Christ ayant d'une manière parfaite toutes les puissances naturelles. Et, aussi bien, il ne doit y avoir de doute pour personne, que dans le Christ a été la vraie douleur ». — Cette conclusion est d'une importance extrême pour la vérité de la Passion du Christ, et, par suite, pour la nature même de l'œuvre rédemptrice.

L'*ad primum* donne, par une distinction lumineuse, la clef du texte que citait l'objection. « Dans toutes ces paroles et autres semblables, saint Hilaire a voulu exclure de la chair du Christ, non pas la vérité de la douleur, mais sa nécessité. Aussi bien, après les paroles qui ont citées, il ajoute (n. 24) : *Car, non pas, lorsqu'Il eut soif, ou qu'Il eut faim, ou qu'Il pleura, le Seigneur ne fut montré avoir bu ou avoir mangé ou avoir souffert; mais pour démontrer la vérité de son corps, Il accepta la coutume du corps, de telle sorte que par la coutume de notre nature Il était satisfait à la coutume du corps. Ou, quand Il prit la boisson ou la nourriture, Il l'accorda non à la nécessité du corps, mais à la coutume.* Et saint Hilaire entend la *nécessité*, par comparaison à la cause première de ces défauts, qui est le péché, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 14, art. 1, 3) ; de telle sorte que la chair du Christ soit dite n'avoir pas été soumise à la nécessité de ces défauts pour cette raison qu'en elle ne fut pas le péché. Et voilà pourquoi il ajoute (n. 25) : *Car le Christ eut le corps, mais avec une origine propre, qui ne vint pas du vice de la conception humaine, mais qui subsista dans la forme de notre corps par la puissance de sa vertu.* Toutefois, quant à la cause prochaine de ces défauts, qui est la composition d'éléments contraires, la chair du Christ fut soumise à leur nécessité, comme il a été vu plus haut » (q. 14, art. 2).

L'*ad secundum* applique cette même doctrine à la seconde objection. « La chair conçue dans le péché est soumise à la

douleur, non pas seulement par la nécessité des principes naturels, mais aussi par la nécessité de la faute du péché. Or, cette seconde nécessité ne fut point dans le Christ; mais seulement la nécessité des principes naturels ».

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 14, art. 1, *ad* 2um), par la vertu de la divinité du Christ, à titre de dispense ou de disposition voulue, la béatitude était de telle sorte retenue dans l'âme qu'elle ne dérivait point sur le corps, de façon à enlever sa passibilité et sa mortalité. Et, pour la même raison, la délectation de la contemplation était de telle sorte retenue dans l'esprit qu'elle ne dérivait point sur les facultés sensibles, de façon à exclure la douleur sensible ».

A côté de la douleur sensible où la passion physique a une si grande part, il a pu se trouver, dans l'âme du Christ, des passions proprement psychiques, sans lésion corporelle. Parmi ces passions, il en est dont la présence ne saurait faire difficulté; car elles ne connotent pas une imperfection dans le sujet. Ainsi en est-il de l'amour et de la joie. Pareillement aussi pour le désir; ou encore la haine et la fuite, du moins à un certain titre. On y peut même joindre l'audace et l'espoir; peut-être même, en un sens, la désespérance. Du moins, saint Thomas ne s'en occupe pas directement dans la question présente. Mais il est quatre sentiments qu'il examine dans le détail; surtout, parce qu'ils sont mentionnés dans l'Évangile, comme ayant été dans le Christ. L'un d'eux se rattache à l'appétit concupiscible; les trois autres, à l'appétit irascible. Ce sont : la tristesse; la crainte, l'admiration, la colère. — L'étude de la tristesse va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si dans le Christ s'est trouvée la tristesse?

Quatre objections veulent prouver que « dans le Christ n'a pas été la tristesse ». — La première est qu' « il est dit du Christ,

dans Isaïe, ch. XLII (v. 4) : *Il ne sera ni triste, ni turbulent* ». — La seconde objection cite le texte des *Proverbes*, ch. XII (v. 21), où « il est dit : *Rien de ce qui lui arrive ne contristera le juste.* Et la raison qu'en assignaient les Stoïciens est que nul ne s'attriste si ce n'est de la perte de ses biens ; or, le juste ne répute au nombre de ses biens que la justice et la vertu qu'il ne peut point perdre. Et si, en effet, le juste s'attristait pour la perte des biens de la fortune, il serait soumis à cette fortune. D'autre part, le Christ fut le juste par excellence ; selon cette parole de Jérémie, ch. XXIII (v. 6) : *C'est là le nom dont on l'appellera : le Juste, Notre-Seigneur.* Donc en Lui n'a pas été la tristesse ». — La troisième objection en appelle à ce qu' « Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 1 ; de S. Th., leç. 13), que *toute tristesse est un mal et l'on doit la fuir.* Or, aucun mal à fuir n'a été dans le Christ. Donc, dans le Christ, n'a pas été la tristesse ». — La quatrième objection fait observer que « comme le dit saint Augustin, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VI, XV), *la tristesse porte sur ce qui arrive contre notre volonté.* Or, le Christ n'a rien souffert contre sa volonté. Il est dit, en effet, dans Isaïe, ch. LIII (v. 7) : *Il a été offert parce qu'Il l'a voulu.* Donc, dans le Christ, n'a pas été la tristesse ».

L'argument *sed contra* oppose le texte de l'Évangile, où « le Seigneur dit, en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 38) : *Mon âme est triste à mourir.* Et saint Ambroise dit, au livre II *de la Trinité* (ou *de la Foi, à Gratien*, liv. II, ch. VII) : *Comme homme, Il a eu la tristesse. Il a pris, en effet, ma tristesse. Je parle, sans crainte, de tristesse, alors que je prêche la croix* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine exposée à l'article précédent. « Comme il a été dit (art. préc., *ad 3um*), la délectation de la divine contemplation était, de telle sorte, par une dispensation de la vertu divine, retenue dans la partie haute de l'âme du Christ, qu'elle ne dérivait pas sur les facultés sensibles au point que par là fût exclue la douleur sensible. Or, de même que la douleur sensible se trouve dans l'appétit sensible ; de même aussi la tristesse. Si elles diffèrent, c'est en raison du motif ou de l'objet. Car l'objet et le motif de la douleur est la lésion perçue par le sens du toucher ;

comme si quelqu'un reçoit une blessure. L'objet, au contraire, et le motif de la tristesse est une chose nuisible ou un mal perçu intérieurement, soit par la raison, soit par l'imagination, ainsi qu'il a été vu dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. 35, art. 2, 7); comme si quelqu'un s'attriste de la perte de la grâce ou de la perte de l'argent. D'autre part, l'âme du Christ put saisir intérieurement des choses comme nuisibles, et par rapport à Lui, comme le furent sa passion et sa mort, et par rapport aux autres, comme le péché de ses disciples », qui l'abandonnèrent, « ou aussi des Juifs qui furent ses bourreaux. Il suit de là que comme dans le Christ a pu être une vraie douleur, de même a pu être en Lui une vraie tristesse : autrement toutefois que chez nous, selon les trois chefs qui ont été assignés plus haut (art. 4), quand nous parlions de la passion du Christ en général ».

L'*ad primum* répond que « la tristesse est écartée du Christ sous sa raison de passion parfaite » et selon qu'elle va jusqu'à influer sur la partie supérieure de l'âme; « mais elle fut initiée en Lui, sous sa raison de propassion », ou en tant qu'elle se renfermait dans l'appétit sensible. « Et de là vient qu'il est dit, en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 37) : *Il commença à s'attrister et à s'affliger*. Autre chose, en effet, est de s'attrister; et autre chose, de commencer à s'attrister, comme le note en cet endroit saint Jérôme ».

L'*ad secundum* explique excellemment la difficulté tirée du sentiment des Stoïciens sur la tristesse. « Comme le dit saint Augustin, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VIII), *à l'endroit de trois perturbations*, savoir la cupidité, l'allégresse et la crainte, *les Stoïciens admirent trois eupathies*, c'est-à-dire trois bonnes passions, *dans l'âme du sage; savoir, pour la cupidité, la volonté ou le désir; pour l'allégresse, la joie; pour la crainte, la précaution. Mais, pour la tristesse, ils nièrent qu'elle pût avoir rien qui lui corresponde dans l'âme du sage : la tristesse, en effet, porte sur le mal qui est déjà arrivé, et ils estiment qu'aucun mal ne peut arriver à l'homme sage*. Et cela, parce qu'ils ne croyaient pas qu'il y eût d'autre bien que l'honnête, qui fait les hommes bons, ni d'autre mal que ce qui est contraire à l'honnête et qui

fait les hommes mauvais ». Cette fausse conception des Stoïciens se retrouverait parfois inconsciemment chez certains moralistes qui voudraient tout ramener dans l'action morale de l'homme à la seule conception du bien ou du mal moral. « Mais », explique ici saint Thomas, et nous ne saurions trop retenir son enseignement, déjà souligné par nous quand nous traitions avec lui du premier principe de la loi naturelle dans l'homme (*1ª-2ªe*, q. 94, art. 2), « quoique l'honnête » ou le bien de la raison, « soit le principal bien de l'homme, et le contraire à l'honnête, le principal mal de l'homme, parce qu'ils appartiennent et se rattachent à la raison elle-même, qui est ce qu'il y a de principal dans l'homme cependant il y a certains autres biens secondaires pour l'homme, qui se rattachent au corps lui-même ou aux choses extérieures qui servent pour le corps. Et, de ce chef, la tristesse peut se trouver dans l'âme du sage, quant à son appétit sensible, selon la perception de ces sortes de maux : non pas toutefois à ce point, que cette tristesse trouble la raison. Et de cette manière encore peut s'entendre que *rien de ce qui lui arrive n'attristera le juste* : en ce sens que sa raison n'est troublée par rien de ce qui lui arrive. C'est de cette manière, que la tristesse fut dans le Christ, selon la *propassion*, et non selon la passion », comme il a été dit.

L'*ad tertium* dit que « toute tristesse est un mal de peine, mais non toujours un mal de coulpe : elle ne l'est que si elle procède d'un mouvement affectif désordonné. Aussi bien saint Augustin dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. IX) : *Alors que ces sortes d'affections suivent la droite raison, si elles sont utilisées quand il le faut et où il le faut, qui donc oserait dans ce cas les traiter de passions morbides ou vicieuses ?* »

L'*ad quartum* déclare que « rien n'empêche qu'une chose soit contraire à la volonté, en elle-même, qui cependant est chose voulue en raison de la fin à laquelle on l'ordonne : c'est ainsi que le remède amer n'est point voulu pour lui-même, mais seulement pour autant qu'il est ordonné à la santé. Et, de cette manière, la mort du Christ et sa Passion considérées en elles-mêmes, furent involontaires et causaient de la tristesse, bien

qu'elles fussent voulues par rapport à la fin qui était la rédemption du genre humain ».

Pour les raisons que nous venons de voir, saint Thomas devait examiner plus spécialement la question de la possibilité et de la présence de la tristesse dans l'âme du Christ. Cette passion se rapportait à l'appétit concupiscible. Des passions qui se rapportent à l'appétit irascible, saint Thomas en examinera deux : la crainte et la colère. Entre les deux, il interposera une question relative au sentiment de l'admiration, qui se rattache, dans le Christ, d'une certaine manière, au côté sensible et extérieur. — Voyons, d'abord, le mouvement de la crainte. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII

Si dans le Christ s'est trouvée la crainte?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ ne s'est point trouvée la crainte ». — La première apporte un texte des *Proverbes*, ch. XXVII (v. 1), où « il est dit : *Le juste, pareil au lion plein de confiance, demeurera sans crainte*. Or, le Christ fut juste par excellence. Donc dans le Christ il ne s'est trouvé aucune crainte ». — La seconde objection est un texte de « saint Hilaire », qui « dit, au livre X de *la Trinité* (n. 10) : *J'interroge ceux qui ont cette pensée, s'il est raisonnable que Celui-là ait craint de mourir, qui, chassant des Apôtres toute crainte de la mort, les a exhortés à la gloire du martyre*. Donc il n'est pas raisonnable que dans le Christ se soit trouvée la crainte ». — La troisième objection dit que « la crainte ne semble porter que sur le mal que l'homme ne peut pas éviter. Or, le Christ pouvait éviter et le mal de la peine qu'Il a souffert, et le mal de la coulpe qui arrive aux autres. Donc il ne s'est point trouvé de crainte dans le Christ ».

L'argument *sed contra* cite simplement le texte de saint Marc,

où « il est dit, ch. XIV (v. 33) : *Jésus commença à s'attrister et à avoir peur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « comme la tristesse est causée par la perception d'un mal présent, de même aussi la crainte est causée par la perception d'un mal futur. Toutefois, la perception d'un mal futur, si ce mal est d'une certitude absolue, n'engendre point la crainte. Aussi bien Aristote dit, au livre II de sa *Rhétorique* (ch. V, n. 13), que la crainte ne se trouve que s'il y a quelque espoir d'échapper ; car s'il n'y a aucun espoir d'échapper, le mal est perçu comme présent ; et, par suite, il cause la tristesse plutôt que la crainte. Il suit de là que la crainte peut se considérer quant à deux choses. D'abord, quant à ce que l'appétit sensible fuit naturellement la lésion du corps, et par la tristesse, si elle est présente, et par la crainte, si elle est future. Et, de cette manière, la crainte fut dans le Christ, comme la tristesse. Ensuite, la crainte peut se considérer selon l'incertitude de l'événement à venir; comme quand, pendant la nuit, nous craignons en raison d'un certain bruit, ignorant ce que c'est. Et, de ce chef, la crainte ne fut point dans le Christ, comme le dit saint Jean Damascène, au livre III (*de la Foi orthodoxe*, ch. XXIII) ».

L'*ad primum* explique que « le juste est dit être sans crainte ou sans terreur, selon que la terreur implique la passion parfaite détournant l'homme du bien qui est celui de la raison. Et, de cette sorte, la crainte ne fut point dans le Christ ; mais seulement quant à la *propassion* », ainsi qu'il a été expliqué à l'article 4. « Et c'est pourquoi il est dit que *Jésus commença à s'attrister et à avoir peur*, comme pour marquer la *propassion*, selon que le note saint Jérôme ».

L'*ad secundum* dit que « saint Hilaire exclut du Christ la crainte, de la même manière qu'il en excluait la tristesse ; savoir quant à la nécessité de craindre », ainsi qu'il a été expliqué à l'article 5, *ad 1um*. « Mais cependant, pour démontrer la vérité de la nature humaine, Il a pris volontairement la crainte, comme aussi la tristesse ».

L'*ad tertium* déclare que « si le Christ pouvait éviter les maux à venir selon la vertu de la divinité, ces maux étaient

cependant inévitables ou ne pouvaient que difficilement être évités selon l'infirmité de la chair ». Et, pour autant, ils demeuraient un objet de crainte.

Quand saint Thomas exclut de l'âme du Christ, par rapport au mal, l'incertitude, dans la seconde partie du corps de l'article, cela ne veut pas dire que pour le Christ, le mal était certain et inévitable de cette certitude et de cette inévitabilité dont il était parlé dans la première partie de ce même corps d'article. Dans ce cas, en effet, la crainte se confondrait avec la tristesse. Pour le Christ, le mal était certain d'une certitude qui excluait l'ignorance dans la connaissance spéculative ; il n'était pas certain de cette certitude qui aurait exclu la *contingence* du mal futur, ou la possibilité, en soi, d'y échapper en quelque manière ; et cette contingence suffisait pour que le Christ pût craindre d'une crainte vraie, se distinguant parfaitement de la simple tristesse.

Après avoir parlé de la crainte et avant de parler de la colère, saint Thomas examine, au sujet du Christ, le sentiment de l'admiration. Car, bien que l'admiration ne soit pas, proprement, une passion de l'appétit sensible, on peut cependant la rattacher, surtout pour le Christ, aux passions de l'appétit irascible. Son étude va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si dans le Christ a été l'admiration ?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ n'a pas été l'admiration ». — La première s'appuie sur ce que dit « Aristote, au livre I des *Métaphysiques* (ch. II, n. 8, 11 ; de S. Th., leç. 3), que l'admiration est causée de ce que quelqu'un voit l'effet et ignore la cause ; d'où il suit que l'admiration est le propre de celui qui ignore. Or, dans le Christ ne s'est point trouvée l'ignorance, comme il a été dit (art. 3). Donc n'a pas été, en Lui, l'admiration ». — La seconde objec-

tion cite « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre II (ch. xv), que *l'admiration est une crainte venant d'une grande imagination*; et c'est pourquoi Aristote dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. III, n. 30; de S. Th., leç. 10), que *le magnanime n'admire pas*. Or, le Christ fut magnanime par excellence. Donc, en Lui, n'a pas été l'admiration ». — La troisième objection dit que « nul n'admire ce qu'il peut faire lui-même. Or, le Christ put faire tout ce qu'il y a de grand dans les choses. Donc Il semble qu'Il n'avait rien à admirer ».

L'argument *sed contra* cite le texte où « il est dit, en saint Matthieu, ch. VIII (v. 10), que *Jésus entendant* les paroles du centurion *fut dans l'admiration* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « l'admiration porte proprement sur quelque chose de nouveau qui est insolite. Or, dans le Christ ne pouvait être rien de nouveau et d'insolite, quant à la science divine, ni, non plus, quant à la science humaine qui lui faisait voir les choses dans le Verbe, ou qui connaissait les choses par des espèces infuses. Mais il put y avoir pour Lui quelque chose de nouveau et d'insolite, quant à la science expérimentale, selon laquelle pouvaient chaque jour se présenter à Lui », par l'intermédiaire des sens, « des choses nouvelles. Il suit de là que si nous parlons du Christ quant à sa science divine, ou à sa science bienheureuse, ou à sa science infuse, il n'y eut pas en Lui d'admiration. Mais si nous parlons de Lui quant à la science expérimentale, de ce chef l'admiration put se trouver en Lui. Et Il prit ce sentiment, pour notre instruction; afin de nous apprendre à admirer ce qu'Il admirait Lui-même. Aussi bien saint Augustin dit, au livre I de *la Genèse contre les Manichéens* (ch. VIII) : *Ce que le Seigneur admire, est pour signifier que nous devons l'admirer, nous qui avons encore besoin d'être mus de la sorte. Tous ces mouvements donc en Lui ne sont pas les signes d'un esprit tourmenté, mais indiquent le Maître qui enseigne* ».

L'*ad primum* applique à résoudre l'objection la doctrine du corps de l'article. « Il est vrai que le Christ n'ignorait rien; mais cependant des choses nouvelles pouvaient se présenter à sa science expérimentale et causer ainsi l'admiration ».

L'*ad secundum* déclare que « le Christ admirait la foi du centurion, non pour ce motif qu'elle fût grande par rapport à Lui, mais parce qu'elle était grande par rapport aux autres ».

L'*ad tertium* fait observer que « le Christ pouvait accomplir toutes choses selon la vertu divine, selon laquelle il n'y avait pas d'admiration en Lui, mais seulement en raison de la science humaine expérimentale, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Un dernier point à examiner par rapport aux passions considérées dans le détail, est ce qui a trait à la colère. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si dans le Christ a été la colère?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ n'a pas été la colère ». — La première arguë du texte de saint Jacques, ch. I (v. 20), où « il est dit : *La colère de l'homme ne fait point la justice de Dieu.* Or, tout ce qui a été dans le Christ a appartenu à la justice de Dieu ; car Lui-même *a été fait pour nous justice par Dieu,* comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 30). Donc il semble que dans le Christ n'a pas été la colère ». — La seconde objection fait observer que « la colère s'oppose à la mansuétude ; comme on le voit au livre IV de l'*Éthique* (ch. v, n. 1, 2, 3 ; de S. Th., leç. 13). Or, le Christ est, au plus haut point, la mansuétude. Donc la colère n'a pas été dans le Christ ». — La troisième objection cite un texte de « saint Grégoire, dans le cinquième livre des *Morales* » (ch. XLV, ou XXX, ou XXXIII), où il « dit que *la colère du vice aveugle l'œil de l'esprit, et la colère du zèle le trouble.* Or, dans le Christ, l'œil de l'esprit ne fut ni aveuglé ni troublé. Donc dans le Christ n'a été ni la colère du vice ni la colère du zèle ».

L'argument *sed contra* déclare qu' « en saint Jean, ch. II

(v. 17), il est dit de Lui que s'est accompli ce qui était marqué dans le psaume (LXVIII, v. 10) : *Le zèle de votre maison me dévore* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit dans la Seconde Partie (1^a-2^{ae}, q. 46, art. 3, *ad* 3um), la colère est un effet de la tristesse. C'est qu'en effet, de la tristesse causée à quelqu'un résulte en lui, dans la partie sensible, le désir de repousser l'injure faite à lui ou à d'autres. Et, ainsi, la colère est une passion composée de tristesse et de désir de vengeance. D'autre part, il a été dit (art. 6) que, dans le Christ, a pu être la tristesse. Quant au désir de vengeance, quelquefois il est accompagné du péché ; savoir lorsque quelqu'un cherche à se venger sans rester dans l'ordre de la raison. Et, de cette sorte, il n'a pas pu être dans le Christ; c'est, en effet, ce qu'on appelle *la colère du vice*. Mais d'autres fois ce désir est sans péché; bien plus, il est même louable : tel, par exemple, celui qui recherche la vengeance selon l'ordre de la justice. On l'appelle, alors, *la colère du zèle*. Saint Augustin dit, en effet, *sur saint Jean*, que *le zèle de la maison de Dieu dévore celui qui brûle de corriger toutes les choses perverses qu'il voit ; et qui, s'il ne peut pas les corriger, les tolère et en gémit*. C'est une telle colère qui a été dans le Christ ».

L'*ad primum* fait observer que « comme le dit saint Grégoire, au livre V des *Morales* (endroit précité), la colère peut être d'une double manière dans l'homme. Quelquefois, elle prévient la raison et l'entraîne à agir dans son sens. Et alors la colère est dite proprement *agir;* car l'opération s'attribue à l'agent principal. C'est en ce sens qu'il est dit que *la colère de l'homme ne fait point la justice de Dieu*. D'autres fois, au contraire, la colère suit la raison et est en quelque sorte son instrument. Dans ce cas, l'opération, qui est celle de la justice, ne s'attribue pas à la colère, mais à la raison ».

L'*ad secundum* répond que « la colère qui transgresse l'ordre de la raison s'oppose à la mansuétude; mais non la colère modérée, qui est ramenée au juste milieu par la raison. La mansuétude, en effet, tient le milieu dans la colère » (cf. 2^a-2^{ae}, q. 157, art, 1).

L'*ad tertium* dit que « chez nous, selon l'ordre naturel, les puissances de l'âme s'empêchent l'une l'autre; en ce sens que si l'opération de l'une est intense, l'opération de l'autre est débilitée ou affaiblie. Et de là vient que le mouvement de la colère, même s'il est modéré par la raison, empêche en quelque manière l'œil de l'âme qui contemple. Mais, dans le Christ, par la dispensation de la vertu divine, il était permis à chaque puissance de faire ce qui lui était propre, de telle sorte que l'une n'était point empêchée par l'autre. Et de là vient que comme la délectation de l'esprit qui contemplait n'empêchait point la tristesse ou la douleur de la partie inférieure, de même aussi, inversement, les passions de la partie inférieure n'empêchaient en rien l'acte de la raison ».

Parmi les défauts ou les imperfections possibles dans une âme humaine, rien de ce qui a trait à l'ordre du mal moral n'a pu être dans l'âme du Christ. Il n'y a pas eu davantage, en elle, de défaut ayant trait à l'ordre intellectuel. Quant aux affections de la partie sensible provenant de ce que l'âme est unie au corps ou agit dans le corps et conjointement au corps dans son état passible, nous devons admettre que le corps du Christ ayant été passible et mortel, l'âme, elle aussi, devait participer à cette passibilité. Elle a donc pu être affectée, par contrecoup, de toutes les passions physiques qui pouvaient affecter le corps; et, directement, elle a pu subir toutes les modifications, toutes les émotions qui s'élèvent en nous, dans notre partie sensible, au contact de notre être avec le monde qui nous entoure; sauf que dans le Christ ces sortes d'émotions étaient toujours parfaitement réglées et subordonnées à la raison. C'est ainsi qu'en Lui ont pu se trouver même la douleur ou la tristesse, la crainte, l'admiration, la colère. — Mais cela même nous invite à nous poser une question complémentaire, au sujet de l'état général du Christ sur cette terre. Devons-nous admettre que vivant sur cette terre, avant sa Passion, le Christ fut tout ensemble bienheureux et mortel, ou au terme et dans la voie. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit, le dernier de la question actuelle et aussi de toute cette seconde par-

tie de la première subdivision du traité de l'Incarnation, ayant pour objet le mode de l'union

Article X.

Si le Christ fut tout ensemble dans la voie et au terme?

Trois objections veulent prouver que « le Christ ne fut pas tout ensemble dans la voie et au terme ». — La première fait observer qu' « à celui qui est dans la voie, il convient de se mouvoir vers la béatitude; tandis que à celui qui est au terme, il convient de se reposer dans la fin. Or, il ne peut pas convenir à un même sujet en même temps de se mouvoir vers la fin et d'être au repos dans cette fin. Donc il n'a pas pu être que le Christ fût tout ensemble dans la voie et au terme ». — La seconde objection dit que « se mouvoir vers la béatitude ou obtenir cette béatitude ne convient pas à l'homme selon le corps, mais selon l'âme, et de là vient que saint Augustin dit, dans la lettre à *Dioscore* (ch. III), que *sur la nature inférieure qui est le corps ne rejaillit point de l'âme la béatitude qui est le propre de la pensée qui jouit et qui entend.* Or, le Christ, bien qu'Il eût le corps passible, jouissait, selon l'âme, pleinement de Dieu. Donc Il ne fut pas dans la voie, mais simplement au terme ». — La troisième objection déclare que « les saints, dont les âmes sont dans le ciel et les corps dans les sépulcres, jouissent de la béatitude selon l'âme, bien que leurs corps soient soumis à la mort; et, toutefois, on ne les dit point dans la voie, mais simplement au terme. Donc, par la même raison, bien que le corps du Christ fût mortel, parce que, cependant, son esprit jouissait de Dieu, il semble qu'Il fut simplement au terme et nullement dans la voie ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans Jérémie, ch. XIV (v. 8) : *Tu seras comme un étranger sur la terre et comme un voyageur qui y dresse sa tente pour la nuit* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « quelqu'un est dit voyageur » ou dans la voie, « par cela qu'il tend

à la béatitude, et *compréhenseur* (en latin *comprehensor*) » ou au terme, « par cela qu'il a déjà la béatitude; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 24) : *Courez de telle sorte que vous arriviez au terme;* et cette autre de l'Épître *aux Philippiens*, ch. III (v. 12) : *Je suis, pour tâcher d'arriver au terme.* D'autre part, la béatitude parfaite de l'homme consiste dans l'âme et dans le corps, ainsi qu'il a été vu dans la Seconde Partie (I^a-2^{ae}, q. 4, art. 6) : dans l'âme, quant à ce qui lui est propre, selon que l'esprit voit Dieu et en jouit; dans le corps, selon que le corps *ressuscitera spirituel, et dans la vertu, et dans la gloire et dans l'incorruption*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 42 et suiv.). Or, le Christ, avant sa Passion, selon l'esprit, voyait pleinement Dieu ; et, ainsi, Il avait la béatitude, quant à ce qui est propre à l'âme. Mais, quant aux autres choses, la béatitude lui faisait défaut; et son âme était passible, et son corps était passible et mortel, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 4; q. 14, art. 1, 2). Il suit de là qu'Il était simultanément au terme, en tant qu'Il avait la béatitude propre à l'âme; et dans la voie, pour autant qu'Il tendait à la béatitude, selon ce qui lui manquait de la béatitude ».

L'*ad primum* accorde qu' « il est impossible de se mouvoir vers la fin et de se reposer dans la fin, selon une même chose. Mais, selon diverses choses, il n'y a aucun empêchement à cela : comme il arrive qu'un même homme est simultanément ayant la science, quant à ce qu'il connaît déjà, et pouvant apprendre, quant à ce qu'il ignore encore ».

L'*ad secundum* dit que « la béatitude consiste principalement et proprement dans l'âme selon l'esprit; mais, secondairement, et à titre d'instruments, sont requis à la béatitude les biens du corps; et c'est ainsi qu'Aristote dit, au livre I de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 15, 16; de S. Th., leç. 13), que les biens extérieurs servent à la béatitude par mode d'*organes* ou d'instruments ».

L'*ad tertium* répond que « la raison n'est pas la même pour les âmes des saints défunts et pour l'âme du Christ; et cela, à un double titre. D'abord, parce que les âmes des saints ne sont point passibles, comme le fut l'âme du Christ. Ensuite,

parce que leurs corps n'ont plus aucune action qui les fasse tendre à la béatitude, comme le Christ, selon les passions ou les souffrances du corps, tendait à la béatitude, quant à la gloire du corps ».

Nous voici au terme de ce qui se rattachait à la seconde partie de la première partie du traité du Verbe fait chair considéré dans le mystère de son Incarnation. Dans cette première partie, nous nous étions proposé d'étudier trois choses : le pourquoi, le comment et les suites de l'Incarnation. Le pourquoi a été examiné dans la première question. Le comment, depuis la question 2 jusqu'à la question 15 que nous venons de voir. Il nous reste à étudier le troisième point : les suites ou les conséquences de l'Incarnation : de la question 16 à la question 26. Saint Thomas subdivise ce troisième chef d'étude en trois. Il traite des suites de l'Incarnation ou de ce qui convient au Christ en raison de ce mystère : « premièrement, de ce qui convient au Christ en Lui-même (q. 16-19) ; secondement, de ce qui convient au Christ par rapport à Dieu le Père (q. 20-24) ; troisièmement, de ce qui convient au Christ par rapport à nous (q. 25, 26). D'abord, de ce qui convient au Christ en Lui-même. « Nous avons ici deux choses à considérer : ce qui convient au Christ, selon l'être et le devenir (q. 16) ; et ce qui convient au Christ selon la raison d'unité » (q. 17).

Venons tout de suite au premier chef d'étude, qui va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XVI

DE CE QUI CONVIENT AU CHRIST SELON L'ÊTRE ET LE DEVENIR

Cette question comprend douze articles :

1° Si cette proposition est vraie : *Dieu est homme?*
2° Si cette proposition est vraie : *L'homme est Dieu?*
3° Si le Christ peut être dit : *homme dominical?*
4° Si les choses qui conviennent au fils de l'homme peuvent se dire du Fils de Dieu, et inversement?
5° Si les choses qui conviennent au fils de l'homme peuvent se dire de la nature divine; et les choses qui conviennent au Fils de Dieu, de la nature humaine?
6° Si cette proposition est vraie : *Le Fils de Dieu a été fait homme?*
7° Si cette proposition est vraie : *l'homme a été fait Dieu?*
8° Si cette proposition est vraie : *le Christ est une créature?*
9° Si cette proposition est vraie : *Cet homme,* en montrant le Christ, *a commencé d'être;* ou *a été toujours?*
10° Si cette propositon est vraie : *Le Christ, selon qu'Il est homme, est une créature?*
11° Si cette proposition est vraie : *Le Christ, selon qu'Il est homme, est Dieu?*
12° Si cette proposition est vraie : *Le Christ, selon qu'Il est homme, est une hypostase on une personne?*

Tous ces douze articles examinent les conséquences de l'Incarnation quant à ce qui convient au Christ en Lui-même, du chef de l'*être* et du *devenir* ou de l'*être fait*. Il s'agit de notre manière de nous exprimer au sujet de ce mystère, quand nous disons du Christ qu'Il *est* ceci ou cela, qu'Il *est devenu* ou qu'Il *a été fait* ceci ou cela. Or, il y a deux sortes de propositions : les unes, directes; les autres, indirectes ou réduplicatives. Les premières, en ce qui est du Christ, sont étudiées : d'abord, quant à l'*être*, dans les cinq premiers articles; puis, quant au devenir ou à l'*être fait*, dans les articles 6 à 9. Les secondes sont étudiées dans les trois derniers articles. — Sous une appa-

rence plutôt logique ou grammaticale, cette question est très importante; car, en nous précisant la manière dont nous devons parler ou nous exprimer quand il s'agit du mystère du Christ, elle nous précisera du même coup la manière dont nous devons le concevoir et le penser. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si cette proposition est vraie : *Dieu est homme?*

Quatre objections veulent prouver que « cette proposition est fausse : *Dieu est homme* ». — La première s'appuie sur cette règle de logique, que « toute proposition affirmative en une matière éloignée est fausse »; car la forme impliquée par le sujet est distante de la forme signifiée par l'attribut, et, par suite, les dire une de l'autre, ce qui est le propre de la proposition affirmative, est une erreur. « Or, cette proposition : *Dieu est homme*, est en matière éloignée; car les formes signifiées par le sujet et l'attribut sont le plus distantes. Puis donc que cette proposition est affirmative, il semble qu'elle est fausse ». — La seconde objection dit que « les trois Personnes divines conviennent davantage entre elles que ne le font la nature divine et la nature humaine. Or, dans le mystère de la Trinité, une Personne ne se dit point de l'autre; nous ne disons pas, en effet, que le Père est le Fils, ou inversement. Donc il semble que la nature humaine, non plus, ne peut se dire de Dieu, de telle sorte qu'on dise que Dieu est homme ». — La troisième objection en appelle à « saint Athanase », qui « dit (on le trouve dans le Symbole qui porte son nom) que *comme l'âme et la chair sont un seul homme, ainsi Dieu et l'homme sont un seul Christ*. Or, cette proposition est fausse : *L'âme est le corps*. Donc cette autre, aussi, est fausse : *Dieu est homme* ». — La quatrième objection rappelle que « comme il a été vu dans la Première Partie (q. 39, art. 4), ce qui se dit de Dieu, non d'une façon relative, mais d'une façon absolue, convient à la Trinité tout entière et à cha-

cune des Personnes. Or, ce terme, *homme*, n'est pas relatif, mais absolu. Si donc il se dit véritablement de Dieu, il s'ensuit que toute la Trinité et chacune des Personnes est homme. Ce qui est manifestement faux. »

L'argument *sed contra* cite le texte où « il est dit, dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 6, 7) : *Lui, qui, alors qu'Il était dans la forme de Dieu, s'est anéanti Lui-même, prenant la forme d'esclave devenu semblable aux hommes et tenu extérieurement pour un homme.* D'où il suit que Celui qui est dans la forme de Dieu est homme. Or, Celui qui est dans la forme de Dieu est Dieu. Donc Dieu est homme ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « cette proposition, *Dieu est homme*, est concédée par tous ceux qui sont chrétiens; mais cependant, elle ne l'est point, par tous, pour la même raison. — Il en est, en effet, qui concèdent cette proposition, non selon l'acception propre de ces termes. C'est ainsi que les Manichéens disent que le Verbe de Dieu est homme, non au sens vrai, mais par mode de ressemblance, en tant qu'ils disent que le Fils de l'homme a pris un corps fantastique; de telle sorte que Dieu sera dit être homme comme une statue quelconque qui le représente est dit homme, en raison de la ressemblance qu'elle a avec l'homme. Pareillement, aussi, ceux qui ont dit que dans le Christ le corps et l'âme n'étaient pas unis, n'ont pas admis que Dieu soit véritablement homme, mais qu'Il est dit homme d'une manière figurée, en raison des parties » de la nature humaine. « Mais l'une et l'autre de ces opinions », qui sont de véritables hérésies, « a été réprouvée plus haut (q. 2, art. 5; q. 5, art. 1). — D'autres, inversement, ont mis la vérité du côté de l'homme, mais l'ont niée du côté de Dieu. Ils disent, en effet, que le Christ, qui est le Dieu-homme, est Dieu, non par nature, mais par participation, savoir par la grâce, comme tous les autres saints personnages sont appelés dieux; toutefois, le Christ est ainsi appelé d'une façon plus excellente que les autres, en raison d'une grâce plus abondante. Et, en ce sens, quand nous disons *Dieu est homme*, le terme Dieu n'est point mis pour le vrai Dieu par nature. C'est là l'hérésie de Photin, qui a été réprouvée

plus haut (q. 2, art 10, 11). — D'autres concèdent cette proposition avec la vérité de l'un et de l'autre terme, disant que le Christ est vrai Dieu et vrai homme ; mais cependant ils ne gardent point la vérité de l'attribution. Ils disent, en effet, que l'homme se dit de Dieu par une certaine conjonction ou union de dignité, ou d'autorité, ou même d'affection et d'habitation intérieure. C'est ainsi que Nestorius dit que Dieu était homme ; de telle sorte que par là on ne désigne rien autre sinon que Dieu est joint à l'homme d'une telle conjonction que l'homme est habité par Dieu et lui est uni selon l'affection et selon la participation de l'autorité et de l'honneur divin. Tous ceux », fait remarquer saint Thomas, « qui admettent deux hypostases ou deux suppôts dans le Christ, tombent dans une semblable erreur. Il n'est pas, en effet, possible d'entendre que de deux êtres qui sont distincts selon le suppôt ou l'hypostase, l'un soit dit proprement de l'autre, mais il ne le sera que par mode de locution figurative en tant qu'ils sont joints en quelque manière, comme si nous disons que Pierre est Jean, parce qu'ils ont entre eux un certain lien. Et ces opinions aussi », qui sont également de véritables erreurs et de véritables hérésies, « ont été réprouvées plus haut » (q. 2, art. 3, 6).

Après avoir rappelé toutes ces erreurs, saint Thomas conclut : « Ainsi donc, en supposant, selon la vérité de la foi catholique, que la vraie nature divine a été unie avec la vraie nature humaine, non seulement dans la Personne, mais encore dans le suppôt ou l'hypostase », comme nous l'avons établi plus haut (q. 2, art. 3), « nous disons que cette proposition, *Dieu est homme*, est vraie et propre, non seulement pour la vérité des termes, ou parce que le Christ est vrai Dieu et vrai homme, mais aussi pour la vérité de l'attribution. C'est qu'en effet, le nom qui signifie la nature commune d'une façon concrète peut être mis pour chacun des suppôts contenus dans cette nature commune ; comme ce mot *homme* peut être mis pour chaque homme particulier. Et, ainsi, le terme Dieu, par le mode même de sa signification » et parce que c'est un terme concret, « peut être mis pour la Personne du Fils de Dieu, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 39, art. 4). Or,

de tout suppôt d'une nature donnée peut être dit, au sens vrai et propre, le nom ou le terme qui signifie cette nature d'une façon concrète. C'est ainsi que le terme *homme* se dit, au sens vrai et propre, de Platon et de Socrate. Puis donc que la Personne du Fils de Dieu, pour laquelle est mis ce terme *Dieu*, est le suppôt de la nature humaine » qui lui est unie hypostatiquement, « c'est au sens vrai et propre que ce terme, *homme*, peut être dit de ce terme *Dieu*, selon qu'il est mis pour la Personne du Fils de Dieu ».

L'*ad primum* accorde que « si les formes diverses » signifiées par le sujet et l'attribut, « ne peuvent plus se retrouver en un même suppôt, il faut, en effet, que la proposition soit en une matière éloignée, dont le sujet signifie l'une de ses formes, et l'attribut signifie l'autre. Mais, quand les deux formes peuvent convenir en un même suppôt, la matière n'est plus éloignée : elle est naturelle ; ou contingente, comme si je dis, *le blanc est musicien*. Or, la nature divine et la nature humaine, bien qu'elles soient souverainement distantes, conviennent cependant, par le mystère de l'Incarnation, en un même suppôt, auquel aucune d'elles n'appartient accidentellement mais de soi. Il suit de là que cette proposition, *Dieu est homme*, n'est ni en une matière éloignée, ni en une matière contingente, mais en une matière nécessaire ; et l'*homme* se dit de Dieu, non accidentellement, mais par soi, comme de son hypostase : non en raison de la forme signifiée par ce terme *Dieu ;* mais en raison du suppôt » ou de la Personne « qui est l'hypostase de la nature humaine » dans le Christ. — On aura remarqué l'admirable précision de doctrine que contient cette réponse, où saint Thomas a su résumer, du point de vue logique et métaphysique, toute la doctrine de l'Incarnation.

L'*ad secundum* fait observer que « les trois Personnes divines convienent dans la nature, mais se distinguent dans le suppôt ; et voilà pourquoi elles ne se disent point l'une de l'autre. Dans le mystère de l'Incarnation, au contraire, les natures, parce qu'elles sont distinctes, ne se disent point l'une de l'autre selon qu'on les désigne par des termes abstraits, car la nature divine n'est pas la nature humaine ; mais parce qu'elles conviennent

en un même suppôt, elles se disent l'une de l'autre au concret ».

L'*ad tertium* dit que « l'*âme* et la *chair* sont signifiées comme d'une façon abstraite, à la manière de la *divinité* et de l'*humanité*. Au concret, on dirait *animé* et *charnel* ou *corporel ;* comme, de l'autre côté, on dit l'*homme* et *Dieu*. Par où l'on voit que de part et d'autre, l'abstrait ne se dit point de l'abstrait, mais seulement le concret du concret ».

L'*ad quartum* déclare que « ce terme *homme* se dit de Dieu en raison de l'union dans la Personne ; laquelle union implique la relation, Et de là vient qu'il ne suit pas la règle des termes qui se disent de Dieu d'une façon absolue de toute éternité ».

Nous pouvons et devons dire, en toute vérité, que *Dieu est homme :* parce que une même Personne, qui est Dieu, est homme aussi. — Pouvons-nous dire également que l'*homme est Dieu*. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si cette proposition est fausse : *L'homme est Dieu ?*

Trois objections veulent prouver que « cette proposition est fausse : *L'homme est Dieu* ». — La première dit que « le terme *Dieu* est un nom incommunicable. Or, dans la *Sagesse*, ch. XIV (v. 21), les idolâtres sont blâmés de ce que *ce nom, Dieu, qui est incommunicable, a été donné par eux au bois et à la pierre*. Donc, pour la même raison, il semble inadmissible que ce terme, *Dieu*, soit dit de l'homme ». — La seconde objection déclare que « tout ce qui se dit de l'attribut se dit du sujet (*Catégories* d'Aristate, ch. III, n. 15). Or, cette proposition est vraie : *Dieu est le Père ;* ou : *Dieu est la Trinité*. Si donc cette proposition est

vraie : *L'homme est Dieu*, il semble aussi que cette autre est vraie : *L'homme est le Père* ; ou : *L'homme est la Trinité ;* lesquelles propositions sont manifestement fausses. Donc la première l'est aussi ». — La troisième objection note qu' « il est dit, dans le psaume (LXXX, v. 10) : *Tu n'auras point chez toi de dieu nouveau.* Or, l'homme », dans le Christ, « est quelque chose de nouveau ; car le Christ ne fut pas toujours homme. Donc cette proposition est fausse : *L'homme est Dieu* ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, *aux Romains*, ch. IX (v. 5) : *Desquels est le Christ, selon la chair, qui est au-dessus de tout le Dieu béni dans les siècles des siècles.* Or, le Christ, selon la chair est homme. Donc cette proposition est vraie : *L'homme est Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « étant supposée la vérité de l'une et l'autre nature, savoir la nature divine et la nature humaine, et l'union dans la Personne et l'hypostase, cette proposition est vraie et propre : *L'homme est Dieu* ; comme cette autre : *Dieu est homme.* Ce terme, *homme*, en effet, peut être mis pour chaque hypostase de la nature humaine ; et, par suite, il peut être mis pour la Personne du Fils de Dieu, que nous disons être l'hypostase de la nature humaine » que le Fils de Dieu s'est unie. « Or, il est manifeste que de la Personne du Fils de Dieu, nous disons véritablement et proprement ce terme *Dieu*, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 39, art. 4). Il demeure donc que cette proposition est vraie et propre : *L'homme est Dieu* ».

L'*ad primum* fait observer que « les idolâtres attribuaient le nom de la divinité à la pierre et au bois selon que ces êtres étaient pris dans la nature ; car ils pensaient qu'il y avait quelque chose de divin en eux. Mais nous, nous n'attribuons pas le nom de la divinité à l'homme selon la nature humaine, mais selon le suppôt éternel, qui est aussi par l'union le suppôt de la nature humaine, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* dit que « ce terme, *le Père*, se dit de ce terme, *Dieu*, selon que ce terme, *Dieu*, est mis pour la Personne du Père. Or, pris en ce sens, il ne se dit point de la Personne du

Fils; car la Personne du Fils n'est point la Personne du Père. Et, par suite, il n'est point nécessaire que ce terme, *le Père*, se dise de ce terme, l'*homme*, duquel se dit le terme *Dieu*, en tant que le terme *homme*, est mis pour la Personne du Fils ».

L'*ad tertium* accorde que « sans doute, la nature humaine, dans le Christ, est quelque chose de nouveau; toutefois, le suppôt de la nature humaine n'est point nouveau, mais éternel. Et parce que ce terme, *Dieu*, ne se dit point de l'homme en raison de la nature humaine, mais en raison du suppôt, il ne s'ensuit point que nous admettions un Dieu nouveau. Cela s'ensuivrait, si nous admettions que l'*homme* est mis pour un suppôt créé; ce que doivent admettre ceux-là qui affirment deux suppôts dans le Christ » (cf. q. 2, art. 3, 6).

Il est une double proposition que nous pouvons et devons garder en toute vérité et au sens tout à fait propre, quand nous parlons du Christ; c'est à savoir que *Dieu est homme*, et que l'*homme est Dieu*. — Pouvons-nous admettre également que le Christ soit dit *homme divin* ou *homme dominical*. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si le Christ peut être dit *homme dominical*?

Trois objections veulent prouver que « le Christ peut être dit *homme dominical* » ou *homme divin*. — La première est un texte de « saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* » (q. XXXVI), où il « dit : *Il faut avertir qu'on doit attendre ces sortes de biens qui furent dans cet homme dominical*. Et il parle du Christ. Donc il semble que le Christ soit l'homme dominical ». — La seconde objection dit que « comme le domaine » ou la qualité de Seigneur « convient au Christ en raison de la nature divine, de même aussi l'humanité appartient à la nature humaine. Or, Dieu est dit *humanisé*; comme on le voit par saint Jean Damascène au livre III (ch. XI), où

il dit que *le fait d'être humanisé démontre cette union qui a été faite de Dieu à l'homme*. Donc, pour la même raison on peut dire, en montrant le Christ, que cet homme est dominical ». — La troisième objection fait observer que « comme *dominical* se dit, par dérivation, du nom du Seigneur (en latin *Dominus*), de même divin se dit par dérivation de Dieu. Or, saint Denys appelle le Christ *le très divin Jésus* (*Hiérarchie ecclésiastique*, ch. IV). Donc, pour la même raison, on peut dire que le Christ est homme dominical ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Rétractations* (liv. I, ch. XIX) : *Je ne sais pas si Jésus-Christ peut être dit à bon droit dominical, étant le Seigneur même* » (en latin *dominicus*, *Dominus*).

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. précéd.), quand nous disons l'*homme Jésus-Christ*, nous désignons le suppôt éternel qui est la Personne du Fils de Dieu, en raison de ce qu'il est un seul suppôt pour l'une et l'autre nature. Or, de la Personne du Fils de Dieu se disent Dieu et Seigneur d'une façon essentielle. D'où il suit qu'on ne peut les dire d'une façon dénominative» ou diminuée et comme par participation ; « car ce serait déroger à la vérité de l'union » hypostatique. « Puis donc que *dominical* se dit par dérivation de Seigneur (*Dominus*), on ne peut pas vraiment et proprement dire que cet homme est *dominical*, mais plutôt qu'il est *le Seigneur*. Que si par ce qu'on dit *Jésus-Christ*, on désignait quelque suppôt créé, d'après ceux qui mettent dans le Christ deux suppôts, cet homme pourrait être dit dominical, pour autant qu'il serait admis à la participation de l'honneur divin ; comme le disaient les Nestoriens ». Mais c'est là une hérésie. « Et, de la même manière aussi, la nature humaine n'est point dite divinité, au sens essentiel, mais *déifiée* ou divinisée : non qu'elle soit changée en la nature divine ; mais par l'union à la nature divine dans une même hypostase, comme on le voit par saint Jean Damascène, au livre III (ch. XI, XVII) ».

L'*ad primum* fait observer que « ces paroles et autres paroles semblables ont été rétractées par saint Augustin, au livre des

Rétractations. Aussi bien, après les paroles citées tout à l'heure, de ce livre des *Rétractations*, saint Augustin ajoute : *Partout où j'ai dit cela*, savoir que le Christ Jésus était homme dominical, *je voudrais ne pas l'avoir dit. Dans la suite, en effet, j'ai vu qu'il ne fallait pas le dire, bien qu'on pût à la rigueur le justifier par quelque raison* : en ce sens que quelqu'un pourrait dire que le Christ est dit homme dominical, en raison de la nature humaine, que signifie ce mot, *homme*, non en raison du suppôt ».

L'*ad secundum* répond que « cet unique suppôt, qui est le suppôt de la nature divine et de la nature humaine, fut d'abord le suppôt de la nature divine, savoir de toute éternité ; puis, dans le temps, par l'Incarnation, Il a été fait le suppôt de la nature humaine. Et c'est pour cette raison, qu'on le dit *humanisé* : non qu'Il ait pris un homme ; mais parce qu'Il a pris la nature humaine. Mais il n'est pas vrai qu'inversement le suppôt de la nature humaine ait pris la nature divine. Et voilà pourquoi le Christ ne peut pas être dit homme *déifié* ou *dominical* ».

L'*ad tertium* déclare que ce mot, *divin*, a coutume d'être dit, aussi, de ce dont on dit essentiellement le terme *Dieu*. Nous disons, en effet, que *l'essence divine est Dieu*, en raison de l'identité ; et que l'*essence est de Dieu*, ou *divine*, en raison du mode divin de signifier ; et *le Verbe est divin*, alors que cependant le Verbe est Dieu. Et, pareillement, nous disons la personne divine, tout comme la personne de Platon ; en raison du mode divers de signifier. Mais *dominical* ne se dit point de ce dont on dit le terme *Seigneur* (*Dominus*) ; c'est ainsi qu'on ne dit point », même parmi nous, « qu'un homme qui est *le maître* soit *du maître* (*dominus*, *dominicus*). Mais ce qui, en quelque manière que ce soit, se rattache au maître, on le dit *du maître* : c'est ainsi qu'on dit la volonté du maître ; la main du maître ; la possession du maître (en latin : *voluntas dominica*, *manus dominica*, *possessio dominica*). Et c'est pourquoi Jésus-Christ Lui-même, qui est le Seigneur, ne peut pas être dit *du Seigneur* (*dominicus*) ; mais sa chair peut être dite la chair du Seigneur (*caro dominica*) ; et sa passion peut être dite

la Passion du Seigneur (*passio dominico*) ». — C'est en ce sens encore que nous disons : l'*Oraison dominicale* ; c'est-à-dire la prière enseignée par le Seigneur.

L'expression *homme dominical*, ou *homme du Seigneur*, appliquée au Christ, doit être rejetée. Elle irait à faire entendre que dans le Christ se trouve un suppôt humain ; ce qui est une hérésie. — Ces deux propositions : *Dieu est homme ;* et *l'homme est Dieu*, peuvent se dire, à l'occasion du Christ, en toute vérité. Mais, pouvons-nous dire du Fils de Dieu tout ce que nous disons du fils de l'homme, dans le Christ; et, inversement, du fils de l'homme tout ce que nous disons du Fils de Dieu. Pouvons-nous, surtout, dire de la nature divine ce qui convient au fils de l'homme et de la nature humaine ce qui convient au Fils de Dieu. — La première de ces questions va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si les choses qui sont de la nature humaine peuvent être dites de Dieu?

Ce titre, on le voit, diffère en apparence ou quand aux termes, du titre tel que nous le proposions tout à l'heure, d'après le sommaire mis au début de la question ; mais, en réalité, il revient au même comme nous le montrera la lecture de l'article. — Trois objections veulent prouver que « les choses qui appartiennent à la nature humaine ne peuvent point se dire de Dieu ». — La première fait observer qu' « il est impossible que les choses opposées se disent du même. Or, les choses qui sont de la nature humaine sont contraires aux choses qui sont propres à Dieu : car Dieu est incréé, immuable et éternel ; tandis qu'il appartient à la nature humaine qu'elle soit créée, temporelle et muable. Donc les choses qui sont de la nature humaine ne peuvent pas être dites de Dieu ». — La seconde objection déclare qu' « attribuer à Dieu les choses qui impli-

quent le manque ou le défaut, semble déroger à l'honneur divin et se rattacher au blasphème. Or, les choses qui sont de la nature humaine renferment le manque ou le défaut; comme mourir, souffrir, et autres choses de ce genre. Donc il semble qu'en aucune manière les choses qui sont de la nature humaine ne peuvent se dire de Dieu ». — La troisième objection dit qu' « être assumée convient à la nature humaine. Or, cela ne convient pas à Dieu. Donc les choses qui sont de la nature humaine ne peuvent pas se dire de Dieu ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Jean Damascène », qui, « au livre III (ch. IV), dit que *Dieu a pris les appellations qui se disent en propre de la chair, alors que Dieu est dit passible, et que le Dieu de la gloire a été crucifié* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « sur cette question, il y eut diversité entre les Nestoriens et les catholiques. Les Nestoriens, en effet, voulaient diviser les mots qui se disent du Christ, en telle manière que les choses qui appartiennent à la nature humaine ne se disent point de Dieu, et que les choses qui appartiennent à la nature divine ne se disent point de l'homme. Et c'est pourquoi Nestorius prononça (anath. XII; cf. *Actes du conc. d'Éphèse*, p. I, ch. XXIX) : *Si quelqu'un tente d'attribuer les passions au Verbe de Dieu, qu'il soit anathème*. Que s'il est des noms qui puissent appartenir à l'une et à l'autre nature, de ceux-là ils disaient ce qui est de l'une et de l'autre nature; comme ces noms *Christ*, *Seigneur*. De là vient qu'ils concédaient que le Christ était né de la Vierge et était de toute éternité; sans concéder cependant que Dieu fût né de la Vierge ou que l'homme fût de toute éternité ». L'on peut voir, par ces exemples de formules, l'importance de la question de l'unité de suppôt dans le Christ. Elle seule permettait de se guider sûrement dans ces manières de s'exprimer. Et, en effet, « les catholiques », à l'inverse des Nestoriens, « affirmèrent que ces choses qui se disent du Christ, soit selon la nature divine, soit selon la nature humaine, pouvaient se dire tant de Dieu que de l'homme. Et c'est pourquoi saint Cyrille dit (anath. IV; *ubi supra*, ch. XXVI) : *Si quelqu'un divise entre deux personnes ou deux substances*, c'est-à-dire hypostases, *les*

paroles qui sont dans les écrits des Évangélistes ou des Apôtres, ou celles que les saints disent du Christ ou que le Christ a dites de Lui-même, et croit que quelques-unes d'entre elles doivent être appliquées à l'homme, réservant certaines autres pour le Verbe seul, qu'il soit anathème. Et la raison en est que n'y ayant qu'une seule hypostase pour l'une et l'autre nature, c'est la même hypostase qui se trouve sous le nom de l'une et l'autre nature » signifiées d'une manière concrète. « Par conséquent, soit que l'on dise *homme*, soit que l'on dise *Dieu*, on a comme sujet l'hypostase de la nature divine et de la nature humaine. D'où il suit que de l'homme peuvent être dites les choses qui sont de la nature divine » : car l'hypostase de la nature humaine est Dieu ; « et de Dieu peuvent être dites les choses qui sont de la nature humaine » : parce que l'hypostase de la nature divine est homme. — « Toutefois, ajoute saint Thomas, il faut savoir que dans la proposition où une chose est dite d'une autre, non seulement on prend garde à ce qu'est ce dont on dit l'attribut, mais encore à ce selon quoi on le dit de lui. Quand bien même donc on ne distingue point les choses qui se disent du Christ » et que toutes se disent de Lui en raison de l'unité de Personne et de suppôt, « cependant on les distingue quant à ce selon quoi les unes ou les autres lui sont attribuées. Les choses, en effet, qui sont de la nature divine, sont dites du Christ selon la nature divine; et les choses qui sont de la nature humaine, selon la nature humaine. De là vient que saint Augustin dit, au livre I de *la Trinité* (ch. XI) : *Distinguons ce qui, dans l'Écriture, se dit selon la forme de Dieu, et ce qui se dit selon la forme d'esclave.* Et plus loin (ch. XIII) : *En raison de quoi et selon quoi une chose est dite, le lecteur prudent, attentif et pieux le discerne* ». — C'était précisément pour ne pas le discerner ou pour ne pas vouloir le reconnaître, que les Nestoriens s'étaient perdus dans leur obstination.

L'*ad primum* résoud, par cette remarque, la première objection. Il est vrai que « les choses opposées ne peuvent point se dire du même selon la même chose ; mais rien n'empêche qu'elles soient dites du même selon des choses diverses. Et c'est de cette manière, que des choses opposées sont dites du

Christ : non selon la même chose ; mais selon les natures diverses » qui sont en Lui.

L'*ad secundum* accorde que « si les choses qui appartiennent au manque ou au défaut étaient attribuées à Dieu selon la nature divine, ce serait un blasphème, comme allant à la diminution de l'honneur divin ; mais cela n'appartient pas à une injure envers Dieu, si elles lui sont attribuées selon la nature assumée. Et, aussi bien, dans un sermon du concile d'Éphèse (sermon de Théodote d'Ancyre, sermon II, *Actes*, p. III, ch. X), il est dit : *Dieu ne tient pas pour une injure ce qui est l'occasion du salut des hommes : rien, en effet, de ce qu'Il a choisi d'abject à cause de nous, ne fait injure à cette nature qui ne peut être sujette à l'injure ; mais Il a fait sien ce qui est nôtre, pour sauver notre nature. Lors donc que les choses abjectes et viles ne font point d'injure à la nature divine, mais opèrent notre salut, comment dis-tu que ce qui cause notre salut est une occasion d'injure pour Dieu ?* »

L'*ad tertium* déclare qu' « être prise ou assumée convient à la nature humaine, non en raison du suppôt, mais en raison d'elle-même. Et voilà pourquoi cela ne convient pas à Dieu ».

En raison de l'unité d'hypostase ou de suppôt, tout ce que nous disons du fils de l'homme ou de l'homme et de la nature humaine, dans le Christ, nous pouvons le dire du Fils de Dieu ou de Dieu ; et, inversement. Toutefois, c'est à des titres divers qu'on le dit : car ce qui est de l'homme ou de la nature humaine, se dit du Christ, en raison de la nature humaine ; et ce qui est de Dieu ou de la nature divine, se dit de Lui, en raison de la nature divine ; la même et unique Personne du Fils de Dieu subsistant en l'une et l'autre nature. — Pouvons-nous également, et en vertu du même principe, dire de la nature divine tout ce que nous disons du fils de l'homme ou de la nature humaine ; et de la nature humaine, tout ce que nous disons du Fils de Dieu ou de la nature divine. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si les choses qui sont de la nature humaine peuvent se dire de la nature divine?

Trois objections veulent prouver que « les choses qui sont de la nature humaine peuvent se dire de la nature divine »; et inversement. — La première argue de ce que « les choses qui sont de la nature humaine se disent du Fils de Dieu et de Dieu. Or, Dieu est sa nature. Donc les choses qui sont de la nature humaine peuvent se dire de la nature divine ». — La seconde objection fait observer que « la chair appartient à la nature humaine. Or, comme le dit saint Jean Damascène, au livre III (ch. VI), *nous disons que la nature du Verbe s'est incarnée, d'après les bienheureux Athanase et Cyrille.* Donc il semble que, pour la même raison, les choses qui sont de la nature humaine peuvent se dire de la nature divine ». — La troisième objection déclare que « les choses qui sont de la nature divine conviennent à la nature humaine dans le Christ; comme le fait de connaître les futurs et d'avoir une vertu salvifique. Donc il semble que, pour la même raison, les choses qui sont de la nature humaine peuvent se dire de la nature divine ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (ch. IV) : *Parlant de la divinité, nous ne disons point d'elle les appellations qui sont le propre de l'humanité ; nous ne disons pas, en effet, que la divinité soit passible ou pouvant être créée.* Or, la divinité est la nature divine. Donc les choses qui sont de la nature humaine ne peuvent pas se dire de la nature divine ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule cette règle, que « ce qui est le propre d'une chose ne peut vraiment être dit de quelque chose si ce n'est de ce qui lui est identique ; c'est ainsi que la propriété *risible* ne convient qu'à ce qui est homme. Or, dans le mystère de l'Incarnation, la nature divine et la nature humaine ne sont point les mêmes ; mais l'hypostase est la même pour l'une et l'autre nature. Il suit de là que les choses qui

sont celles de l'une des natures ne peuvent pas se dire de l'autre, selon que les deux natures sont signifiées d'une manière abstraite »; car alors elles ne sont point signifiées en raison du suppôt ou de l'hypostase. « Au contraire, les noms concrets sont mis pour l'hypostase de la nature. Et voilà pourquoi on peut dire indifféremment des noms concrets les choses qui appartiennent à l'une et à l'autre nature », dans le Christ : « soit que le nom dont on les dit donne à entendre l'une et l'autre nature, comme ce nom, *le Christ* » ou l'*Oint*, « dans lequel s'entend et la divinité, source de l'Onction, et l'humanité, sujet de l'Onction ; soit qu'il donne à entendre seulement la nature divine, comme ce nom, *Dieu* ou *Fils de Dieu* ; soit qu'il donne à entendre seulement la nature humaine, comme ce nom, *homme* ou *Jésus* », ou *fils de l'homme*. « Et de là vient que saint Léon, pape, dit, dans sa lettre, *à ceux de Palestine* (ch. VII) : Il n'importe de quelle nature le Christ soit appelé, alors que l'unité de Personne demeurant inséparablement, le même tout entier est fils de l'homme en raison de la chair, et le même tout entier est Fils de Dieu en raison de la même une nature qu'Il a avec le Père » : il s'agit là de la totalité de la Personne du Verbe, comme telle, ou sous sa raison de Personne ; non de la totalité du Verbe incarné comme tel, au sens où nous avons dit plus haut que nous pouvions parler d'une certaine composition dans la Personne du Christ, q. 2, art. 4.

L'*ad primum* accorde que « en Dieu, la Personne est réellement une même chose avec la nature; et, en raison de cette identité, la nature divine se dit du Fils de Dieu. Toutefois, le mode de signifier n'est pas le même. Et c'est pourquoi, certaines choses se disent du Fils de Dieu, qui ne se disent pas de la nature divine : c'est ainsi que nous disons du Fils de Dieu, qu'Il est engendré; et nous ne disons pas cependant de la nature divine, qu'elle soit engendrée, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 39, art. 5). Et, pareillement, dans le mystère de l'Incarnation, nous disons du Fils de Dieu, qu'Il a souffert; mais nous ne disons point de la nature divine, qu'elle ait souffert ».

L'*ad secundum* déclare que « l'Incarnation implique l'union à la chair, plutôt que la propriété de la chair. Or, dans le Christ, chacune des deux natures est unie à l'autre dans la Personne » du Fils de Dieu ; « et, en raison de cette union, la nature divine est dite incarnée », sans signifier pour cela qu'elle soit devenue chair ; « et la nature humaine est dite déifiée », sans signifier par là qu'elle soit devenue la divinité, « ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 2, art. 2, *ad 3um*).

L'*ad tertium* répond que « les choses qui sont de la nature divine sont dites de la nature humaine, non selon qu'elles conviennent essentiellement à la nature divine, mais selon qu'elles dérivent, sous forme de participation, à la nature humaine. Et voilà pourquoi les choses qui ne peuvent point être participées par la nature humaine, comme ce qui est d'être incréée ou toute-puissante, ne se disent en aucune manière de la nature humaine. D'autre part, la nature divine ne peut rien participer de la nature humaine. Et voilà pourquoi les choses qui sont de la nature humaine ne peuvent en aucune manière se dire de la nature divine ». — On aura remarqué l'admirable précision de doctrine formulée dans cette réponse, quant à la manière différente de nous exprimer à l'endroit de la nature divine et de la nature humaine dans le rapport des deux natures, même en l'unique Personne du Fils de Dieu.

Si les propriétés des deux natures se peuvent indistinctement appliquer aux termes concrets de l'une ou de l'autre, il n'en va plus de même quand il s'agit de leurs termes abstraits : les propriétés deviennent alors incommunicables, du moins en ce qu'elles disent d'essentiel. Nous pouvons dire, en montrant le Christ : *Dieu est homme; l'homme est Dieu* ; et tout ce que nous disons de l'homme, nous le disons de Dieu, dans le Christ; comme tout ce que nous pouvons dire de Dieu, nous le pouvons dire de l'homme; mais nous ne pouvons pas dire de la divinité ce que nous disons de l'humanité, même dans le Christ; ni de l'humanité ce que nous disons de la divinité, si ce n'est d'une façon partielle et à titre de participation ou par mode de dérivation. — Voilà pour ce qui a trait à l'*être* dans le

Christ. Nous devons maintenant considérer ce qui a trait au devenir ou à *l'être fait*. Là-dessus, nous avons à nous poser deux questions, en rapport avec les deux premières questions que nous avons examinées. Pouvons-nous dire : *Dieu a été fait homme?* Pouvons-nous dire : *L'homme a été fait Dieu?* — La première de ces deux questions va faire l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si cette proposition est vraie : *Dieu a été fait homme?*

Trois objections veulent prouver que « cette proposition est fausse : *Dieu a été fait homme* ». — La première dit que « ce terme, *homme*, désignant la substance, être fait homme c'est être fait purement et simplement. Or, cette proposition est fausse : *Dieu a été fait purement et simplement*. Donc cette autre proposition aussi est fausse : *Dieu a été fait homme* ». — La seconde objection déclare qu' « être fait homme, c'est changer. Or, Dieu ne peut pas être le sujet de la mutation ou du changement ; selon cette parole marquée en Malachie, ch. III (v. 6) : *Moi, le Seigneur ; et je ne change point*. Donc il semble que cette proposition est fausse : *Dieu a été fait homme* ». — La troisième objection fait observer que « le terme *homme*, selon qu'on le dit du Christ, est mis pour la Personne du Fils de Dieu. Or, cette proposition est fausse : *Dieu a été fait la Personne du Fils de Dieu*. Donc l'autre proposition aussi est fausse : *Dieu a été fait homme* ». Cette objection est intéressante; et nous vaudra une nouvelle précision au sujet de ces formules.

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, en saint Jean, ch. I (v. 14) : *Le Verbe a été fait chair* ; et, comme le dit saint Athanase, dans la lettre *à Épictète* (n. 8) : *Quand saint Jean dit : Le Verbe a été fait chair, c'est comme s'il disait : Il a été fait homme* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « tout être est dit être fait ce qui commence à être dit nouvellement de lui. Or, être homme se dit véritablement de Dieu, comme il a

été marqué (art. 1); en telle sorte cependant qu'il ne convient pas à Dieu d'être homme de toute éternité, mais dans le temps, par l'assomption de la nature humaine », quand s'est accompli le mystère de l'Incarnation. « Il suit de là que cette proposition est vraie : *Dieu a été fait homme*. Toutefois, elle s'entend de diverses manières par les divers auteurs; comme cette autre proposition : *Dieu est homme*, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 1).

L'*ad primum* accorde qu' « être fait homme est être fait purement et simplement en tous ceux en qui la nature humaine commence d'être dans un suppôt nouvellement créé. Mais Dieu est dit être fait homme du fait que la nature humaine a commencé d'être dans un suppôt de la nature divine qui préexistait de toute éternité. Et voilà pourquoi *Dieu être fait homme* n'est point *Dieu être fait* purement et simplement ». — On remarquera que cette différence si souveraine, dans le sens d'*être fait homme*, selon qu'on entend ces mots des autres suppôts humains ou du suppôt divin de la Personne du Fils de Dieu, vient tout entière de la *préexistence* de la Personne du Fils de Dieu. Ne faut-il pas en conclure que la nature humaine, dans le Christ, est appelée, par le mystère de l'Incarnation, à partager l'être d'existence qui est l'être d'existence de la Personne divine préexistant de toute éternité.

L'*ad secundum* répond que « comme il a été dit (au corps de l'article), *être fait* implique qu'une chose est dite nouvellement d'une autre. Il suit de là que toutes les fois qu'une chose est dite nouvellement d'une autre avec le changement de celle dont on la dit, dans ce cas être fait est changer. Et ceci convient à toutes les choses qui sont dites d'une façon absolue : la blancheur, en effet, ou la grandeur ne peuvent arriver nouvellement à un être, si ce n'est par cela qu'il change nouvellement dans le sens de la blancheur ou de la grandeur. Mais les choses qui se disent d'une façon relative, peuvent se dire nouvellement d'un autre sans le changement de cet autre; c'est ainsi que l'homme devient nouvellement à droite, sans qu'il ait changé lui-même, par le changement de celui qui devient pour lui à gauche. Il s'ensuit qu'en pareil cas, il n'est point

nécessaire que tout ce qui est dit être fait soit changé; car cela peut arriver par le changement d'autre chose. Et, en cette manière, nous disons (psaume LXXXIX, v. 1) : *Seigneur, vous avez été fait notre refuge.* — Or, être homme convient à Dieu, en raison de l'union, qui est une certaine relation. Et c'est pourquoi être homme se dit nouvellement de Dieu sans mutation de sa part, en raison de la mutation de la nature humaine, qui est assumée » ou unie « à la Personne divine. Il suit de là que quand nous disons : *Dieu a été fait homme*, nous n'entendons pas qu'il y ait quelque mutation du côté de Dieu, mais seulement du côté de la nature humaine ».

L'*ad tertium* dit que « le terme *homme* est mis pour la Personne du Fils de Dieu, non toute pure, mais selon qu'elle subsiste dans la nature humaine. Et, bien que cette proposition soit fausse : *Dieu a été fait la Personne du Fils*, toutefois cette autre est vraie : *Dieu a été fait homme*, en raison de ce que le Fils de Dieu a été uni à la nature humaine ».

Nous pouvons dire : *Dieu a été fait homme.* Pouvons-nous dire aussi : *L'homme a été fait Dieu?* C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si cette proposition est vraie : *L'homme a été fait Dieu?*

Quatre objections veulent prouver que « cette proposition est vraie : *L'homme a été fait Dieu* ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, *aux Romains*, ch. I (v. 2, 3) : *Ce qu'Il avait promis auparavant, par ses prophètes, dans les Écritures saintes, au sujet de son Fils, qui a été fait pour Lui de la race de David selon la chair.* Or, le Christ, selon qu'Il est homme, est de la race de David selon la chair. — Donc l'homme a été fait Fils de Dieu ». — La seconde objection apporte un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre I de *la Trinité* (ch. XIII) : *Telle était cette union, qui ferait Dieu homme et l'homme Dieu.* Or, en

raison de cette union, cette proposition est vraie : *Dieu a été fait homme*. Donc, pareillement, cette autre est vraie : *L'homme a été fait Dieu* ». — La troisième objection en appelle à « saint Grégoire de Nazianze », qui « dit, dans l'épître *à Chelidonius : Dieu a été humanisé ; et l'homme déifié ou de quelque autre nom qu'on veuille l'appeler*. Or, Dieu est dit humanisé, pour cette raison, qu'Il a été fait homme. Donc l'homme est dit déifié, pour cette raison, qu'il a été fait Dieu. Et, par suite, cette proposition est vraie : *L'homme a été fait Dieu* ». — La quatrième objection déclare que « quand il est dit : *Dieu a été fait homme*, le sujet qui a reçu l'action d'être fait n'est point Dieu, mais la nature humaine, que signifie ce terme, *homme*. Or, cela paraît être le sujet de cette appellation *être fait* à qui est attribuée l'action d'être fait. Donc cette proposition : *L'homme a été fait Dieu* est plus vraie que cette autre : *Dieu a été fait homme* ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (ch. II) : *Nous ne disons point l'homme déifié, mais Dieu humanisé*. Or, c'est la même chose de dire que l'homme a été fait Dieu ou que l'homme a été déifié. Donc cette proposition est fausse : *L'homme a été fait Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « cette proposition : *L'homme a été fait Dieu*, peut s'entendre d'une triple manière. — D'abord, de telle sorte que le participe *fait* détermine d'une façon absolue ou le sujet ou l'attribut ». La proposition se lirait comme ceci, en latin : *Homo factus — est Deus* ; ou : *Homo est — factus Deus*. « En ce sens, la proposition est fausse ; car ni cet homme de qui se dit la proposition, n'est fait ; ni Dieu n'est fait, comme il sera dit plus loin (art. 8, 9). Et, dans le même sens, cette autre proposition aussi serait fausse : *Dieu a été fait homme* (en latin : *Deus factus — est homo ;* ou : *Deus est — factus homo*). Mais ce n'est pas en ce sens que nous nous enquérons ici de ces propositions. — D'une autre manière, on peut entendre la proposition de telle sorte que le mot *fait* détermine la composition » ou le verbe *est* ou *a été ;* « en telle manière que le sens soit : *L'homme a été fait Dieu ;* c'est-à-dire : *Il a été fait que l'homme est Dieu*. En

ce sens, l'une et l'autre proposition est vraie : et que *l'homme a été fait Dieu ;* et que *Dieu a été fait homme*. Mais ce sens n'est pas le sens propre de ces locutions ; à moins peut-être qu'on n'entende que le mot *homme* n'est point mis pour une personne, mais pour l'homme en général. Bien qu'en effet cet homme n'ait pas été fait Dieu, car ce suppôt, la Personne du Fils de Dieu, est Dieu de toute éternité, cependant l'homme, à le prendre en général, n'a pas toujours été Dieu. — D'une troisième manière, la proposition s'entend au sens propre, selon que ce participe *fait* affirme le fait d'être fait de l'homme par rapport à Dieu comme au terme de l'action. Et, en ce sens, étant établi que dans le Christ c'est la même Personne, et la même hypostase, et le même suppôt, pour Dieu et pour l'homme, comme il a été montré plus haut (q. 2, art. 2, 3), cette proposition est fausse. Car, lorsqu'il est dit : *L'homme a été fait Dieu*, le mot *homme* est mis pour la personne : être Dieu, en effet, ne se vérifie point de l'homme en raison de la nature humaine, mais en raison de son suppôt. Or, ce suppôt de la nature humaine duquel il est vérifié qu'il est Dieu est le même que l'hypostase ou la Personne du Fils de Dieu, qui a toujours été Dieu », et de qui on ne peut pas dire, par conséquent, qu'elle ait été faite Dieu. « Il s'ensuit qu'on ne peut pas dire que cet homme *a commencé d'être Dieu*, ou qu'*Il est fait Dieu* ou qu'*Il a été fait Dieu*. — Que si autre était la personne ou l'hypostase de Dieu et de l'homme, en telle sorte que le fait d'être Dieu se dirait de l'homme, et inversement, par une certaine conjonction de suppôts, ou de dignité personnelle, ou d'affection, ou d'habitation, comme l'affirmèrent les Nestoriens, dans ce cas, pour la même raison, on pourrait dire que *l'homme a été fait Dieu*, c'est-à-dire *uni à Dieu*, comme on dirait *que Dieu a été fait homme*, c'est-à-dire *uni à l'homme* », de l'un de ces modes d'union accidentelle dont il a été parlé. Mais, nous le savons, c'est là une hérésie. Et nous voyons, par là, une fois de plus, que l'acception de ces formules est commandée par la vérité catholique en ce qu'elle a de plus essentiel.

L'*ad primum* explique le texte de saint Paul que citait l'ob-

jection, « Dans ces paroles de l'Apôtre, le pronom relatif *qui*, mis pour la Personne du Fils de Dieu, ne doit pas s'entendre du côté de l'attribut, comme si quelqu'un existant de la race de David selon la chair avait été fait Fils de Dieu, auquel sens procédait l'objection ; mais il doit s'entendre du côté du sujet, de telle sorte qu'on ait comme sens, que *le Fils de Dieu a été fait pour Lui* (c'est-à-dire *à l'honneur du Père*, comme la glose l'expose au même endroit), *existant de la race de David selon la chair*, comme si l'on disait : *le Fils de Dieu a été fait ayant la chair de la race de David pour la gloire du Père* ».

L'*ad secundum* déclare que « la parole de saint Augustin se doit entendre en ce sens que par cette union de l'Incarnation, il a été fait que l'homme fût Dieu, et que Dieu fût homme. Auquel sens, les deux expressions sont vraies, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

« Et la même réponse, ajoute saint Thomas, doit être faite *à la troisième objection ;* car *être déifié* est la même chose qu'*être fait Dieu* ».

L'*ad quartum* fait observer que dans toute proposition, « le terme qui est sujet tient matériellement, c'est-à-dire pour le suppôt ; et le terme qui est attribut tient formellement, c'est-à-dire pour la nature signifiée. Il suit de là que si l'on dit : *L'homme a été fait Dieu*, ce qui est d'*être fait Dieu* est attribué, non à la nature humaine, mais au suppôt de cette nature, lequel est Dieu de toute éternité ; et, par suite, il ne lui convient pas d'être fait Dieu. Au contraire, quand on dit : *Dieu a été fait homme*, ce qui est d'*être fait* se prend comme se terminant à la nature humaine. Et, par suite, à proprement parler, cette proposition est vraie : *Dieu a été fait homme ;* mais cette autre est fausse : *L'homme a été fait Dieu.* C'est ainsi qu'à supposer que Socrate, qui, précédemment, était homme, soit ensuite fait blanc, en montrant Socrate, cette proposition est vraie : *Cet homme aujourd'hui a été fait blanc ;* et toutefois, cette autre proposition est fausse : *Ce blanc aujourd'hui a été fait homme.* — Que si pourtant, du côté du sujet était mis quelque mot signifiant la nature humaine d'une façon abstraite, on pourrait de cette sorte en faire le sujet de l'*action d'être fait ;* comme si

l'on disait, par exemple, que *la nature humaine a été faite du Fils de Dieu* », appartenant au Fils de Dieu.

Nous avons examiné l'expression *être fait* selon qu'on doit pouvoir ou ne pas pouvoir la dire, en parlant du Christ. Nous devons encore, relativement à ce même *être fait*, en ce qui est du Christ, examiner quelques-unes de ses conséquences, ou quelques-uns de ses corollaires ; à savoir : si l'on peut dire : premièrement, que le Christ est une créature ; secondement, que cet homme qui est le Christ a commencé d'être. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si cette proposition est vraie : *Le Christ est une créature ?*

Trois objections veulent prouver que « cette proposition est vraie : *Le Christ est une créature* ». — La première arguë du texte de « saint Léon, pape » (append. aux Œuvres de saint Augustin, serm. XII, ch. II), qui « dit : *Voici une chose nouvelle et inouïe : Dieu, qui est, et qui était, devient créature.* Or, on peut dire du Christ, ce que le Fils de Dieu a été fait par l'Incarnation. Donc cette proposition est vraie : *Le Christ est une créature* ». — La seconde objection déclare que « les propriétés des deux natures peuvent se dire de l'hypostase commune à l'une et à l'autre nature, sous quelque nom qu'elle soit signifiée, comme il a été dit plus haut (art. 3). Or, la propriété de la nature humaine est d'être une créature ; comme la propriété de la nature divine est d'être le Créateur. Donc, l'un et l'autre peut se dire du Christ ; savoir qu'Il est une créature : et qu'Il est incréé et le Créateur ». — La troisième objection dit que « l'âme est une partie de l'homme plus importante que le corps. Or, le Christ, en raison du corps qu'Il a pris de la Vierge, est dit purement et simplement né de la Vierge. Donc, en raison de l'âme, qui est créée par Dieu, on doit dire purement et simplement que le le Christ est une créature ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Ambroise, au livre de *la Trinité* » (liv. I, ch. XVI), où il « dit : *Est-ce que sur une parole le Christ a été fait? Est-ce que sur un commandement le Christ a été créé?* comme voulant dire : *Non.* Et, en en effet, il ajoute : *Comment une créature peut-elle être en Dieu? Car Dieu est d'une nature simple, non composée.* Donc cette proposition ne doit pas être concédée : *Le Christ est une créature* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule cette remarque, si importante dans les choses de la foi, que « comme le dit saint Jérôme (sur Osée, ch. II, v. 16), *par des paroles proférées inconsidérément on encourt l'hérésie.* Et de là vient que nous ne devons avoir rien de commun avec les hérétiques, non pas même les termes que nous employons, de peur que nous ne paraissions favoriser leur erreur. Or, les hérétiques Ariens dirent que le Christ était une créature et moindre que le Père, non pas seulement en raison de la nature humaine, mais même en raison de la Personne divine. Et voilà pourquoi il ne faut pas dire, d'une façon absolue » ou sans réserve, « que le Christ est une créature, ou qu'Il est moindre que le Père, mais avec détermination, en ajoutant : *selon la nature humaine.* Quant aux choses pour lesquelles il ne peut pas y avoir doute qu'elles conviennent à la Personne divine en elle-même, on peut les dire du Christ purement et simplement, en raison de la nature humaine », sans ajouter cette détermination, « comme nous disons purement et simplement, que le Chrit *a souffert, est mort, a été enseveli.* C'est ainsi, du reste, que même dans les choses corporelles et humaines, les choses au sujet desquelles il peut y avoir doute si elles conviennent au tout ou à la partie, quand elles affectent une partie ne sont pas attribuées au tout d'une façon pure et simple, c'est-à-dire, sans détermination. Nous ne disons pas, en effet », à garder l'exemple classique du temps de saint Thomas, « que *l'Éthiopien* », homme noir, « *est blanc*; mais qu'*il est blanc quant aux dents.* Nous disons, au contraire, sans détermination, qu'il est crépu ; car ceci ne peut lui convenir qu'en raison des cheveux ».

L'*ad primum* fait observer que « parfois, les saints Docteurs, pour raison de brièveté, omettant la détermination, usent du

mot *créature*, à l'endroit du Christ. Mais la détermination doit cependant être sous-entendue dans leurs paroles ».

L'*ad secundum* accorde que « toutes les propriétés de la nature humaine, comme aussi de la nature divine, peuvent, d'une certaine manière, être dites du Christ. Et voilà pourquoi saint Jean Damascène dit, au livre III (ch. IV), que *le Christ, qui est dit Dieu et homme, est créable et incréable, divisible et indivisible.* Mais, cependant, les choses qui peuvent faire doute à l'endroit de l'une ou l'autre nature, ne doivent pas se dire sans détermination. Et aussi bien, le même saint Jean Damascène ajoute, dans la suite (liv. IV, ch. V) : *La même une hypostase,* savoir celle du Christ, *est tout ensemble incréée par la divinité, et créée par l'humanité.* Comme, inversement, il ne faudrait point dire, sans détermination, que le Christ est *incorporel* ou *impassible*, pour éviter l'erreur de Manès, qui affirma que le Christ n'avait point de corps et qu'Il n'avait point souffert véritablement ; mais il faut dire avec détermination, que *le Christ, selon la divinité, est incorporel et impassible* ».

L'*ad tertium* répond que, « pour le fait d'être né de la Vierge, il ne peut y avoir aucun doute qu'il convienne à la Personne du Fils de Dieu », selon elle-même et non en raison de la nature humaine, « comme il peut y avoir doute pour la création. Et voilà pourquoi la raison n'est point la même de part et d'autre ».

Une haute et sainte prudence nous fait un devoir de ne pas dire purement et simplement, ou sans préciser le sens de la formule, que *le Christ est une créature.* Il faut ajouter : *Il est une créature, en tant qu'homme.* — Le second corrollaire de *l'être fait,* au sujet du Christ, était de savoir si nous pouvons dire, en montrant le Christ : *Cet homme a commencé d'être.* Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IX.

Si l'on peut dire : *cet homme*, en montrant le Christ, *a commencé d'être ?*

Trois objections veulent prouver que « l'on peut dire : *Cet homme*, en montrant le Christ, *a commencé d'être* ». — La première apporte un texte de « saint Augustin », qui « dit, *sur saint Jean* (ch. XVII, v. 5) : *Avant que le monde fût, nous-mêmes n'étions pas, ni, non plus, le médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ.* Or, ce qui n'a pas toujours été a commencé d'être. Donc *cet homme*, quand on montre Jésus-Christ, *a commencé d'être* ». — La seconde objection dit que « le Christ a commencé d'être homme. Or, être homme, c'est être purement et simplement », car c'est quelque chose de substantiel, non d'accidentel. « Donc *cet homme* », le Christ, « *a commencé d'être* ». — La troisième objection fait observer que « le mot *homme* implique le suppôt de la nature humaine. Or, le Christ ne fut point toujours suppôt de la nature humaine. Donc, *cet homme*, le Christ, a commencé d'être ».

L'argument *sed contra* cite le mot de saint Paul, « *aux Hébreux*, chapitre dernier (v. 8) », où « il est dit : *Jésus-Christ, hier, et aujourd'hui, et Lui-même dans tous les siècles* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il ne faut point dire que *cet homme*, en montrant le Christ, *a commencé d'être*, si l'on n'ajoute rien. Et cela, pour une double raison. — D'abord parce que l'expression est fausse purement et simplement, selon la pensée de la foi catholique, en vertu de laquelle nous mettons dans le Christ un seul suppôt et une seule hypostase, comme nous mettons en Lui une seule Personne (cf. q. 2, art. 2, 3). D'après cela, en effet, il faut que lorsqu'on dit *cet homme*, en montrant le Christ, on désigne un suppôt éternel, à l'éternité de qui il répugne de commencer d'être. Et voilà pourquoi cette proposition est fausse : *Cet homme a commencé d'être.* A cela ne fait point obstacle, que commencer d'être

convient à la nature humaine signifiée par ce mot, *homme*, parce que le terme mis comme sujet ne tient pas formellement, pour la nature, mais plutôt matériellement, pour le suppôt, comme il a été dit plus haut (art. 7, *ad 4um*). — Secondement, parce que même si cette proposition était vraie, il ne faudrait pas en user sans détermination » ou précision de sens, « afin d'éviter l'hérésie d'Arius, qui, de même qu'il a attribué à la Personne du Fils d'être créature et d'être moindre que le Père, lui a attribué aussi d'avoir commencé d'être, disant qu'*il fut un temps où elle n'était pas* ».

L'*ad primum* répond que « ce texte » de saint Augustin, cité par l'objection, « doit s'entendre avec détermination » ou avec précision de sens ; « comme si nous disons que l'homme Jésus-Christ n'était pas avant que le monde fût, *selon son humanité* ».

L'*ad secundum* fait observer que « avec le mot *a commencé*, l'argument ne vaut pas de l'inférieur au supérieur », dans l'ordre des genres ou des concepts subordonnés. « C'est ainsi qu'on ne peut pas conclure : cela a commencé d'être blanc ; donc cela a commencé d'être coloré ; parce que *commencer* implique le fait d'être maintenant et non auparavant. Or, on ne peut pas conclure : *ceci n'était point blanc auparavant ; donc ce n'était point coloré auparavant* » : une chose, en effet, qui, auparavant, n'était point blanche, pouvait être auparavant colorée. « Et, précisément, être purement et simplement est supérieur » dans l'ordre ou l'échelle des concepts, « au fait d'être homme » ; car une chose peut être, sans être homme. « Donc on ne peut pas conclure : *Le Christ a commencé d'être homme ; Il a, par conséquent, commencé d'être* ». Il pouvait être, en effet, et Il était, au sens le plus parfait et le plus plein du mot être, sans être homme. Car Il était Dieu. — Cette réponse de saint Thomas nous fait pénétrer au plus intime du sens qu'implique le mot être. Et nous y voyons combien, dans son sens pur et simple, et pris sans addition aucune, ce mot comprend tout ce qu'il y a de plus haut, de plus profond, de plus vaste, de plus universel, avec ceci, d'ailleurs, qu'il ne s'appliquera que d'une façon analogique aux diverses catégories qu'il embrasse, ayant

sa réalité première et souveraine dans un premier Être d'où tout le reste dépend et qui est l'Être même.

L'*ad tertium* dit que « ce mot, *homme*, selon qu'il est pris par le Christ, bien qu'il signifie la nature humaine qui a commencé d'être, cependant est mis pour le suppôt éternel, qui n'a pas commencé d'être. Et voilà pourquoi, étant donné que selon qu'il est mis comme sujet il tient pour le suppôt, tandis qu'il se réfère à la nature selon qu'il est mis comme attribut, à cause de cela, cette proposition est fausse : *L'homme Jésus-Christ a commencé d'être ;* et cette autre est vraie : *Le Christ a commencé d'être homme* ». Ce sont les règles mêmes de la logique la plus élémentaire qui fixent, ici, la vérité ou la fausseté de ces propositions.

Nous venons d'examiner le second corollaire de l'*être fait*, quand il s'agit du Christ ; et nous avons vu qu'il n'est point permis de dire, en montrant le Christ : *Cet homme a commencé d'être.* Si l'on usait de cette expression, il faudrait ajouter tout de suite : *en tant qu'homme ;* ou : *selon sa nature humaine.* — Toujours comme conséquence de l'*être fait*, dans le Christ, nous avons à examiner si nous pouvons dire, sous forme de proposition, non plus directe, mais réduplicative, que *le Christ, en tant qu'homme, est une créature*, ou : *a commencé d'être.* Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article X.

Si cette proposition est vraie : *Le Christ, en tant qu'homme, est une créature ;* ou : *a commencé d'être ?*

Trois objections veulent prouver que « cette proposition est fausse : *Le Christ, en tant qu'homme, est une créature :* ou *a commencé d'être* ». — La première déclare qu' « il n'est rien de créé, dans le Christ, si ce n'est la nature humaine. Or, cette proposition est fausse : *Le Christ, en tant qu'homme, est la nature humaine.* Donc cette autre proposition aussi est fausse : *Le*

Christ, en tant qu'homme, est une créature ». — La seconde objection fait remarquer que « l'attribut se dit davantage du terme mis en forme réduplicative, qu'il ne se dit du sujet de la proposition. C'est ainsi que si nous disons : *Le corps, en tant que coloré, est visible*, il s'ensuit que le coloré est visible. Or, cette proposition ne doit pas être concédée d'une façon absolue, ainsi qu'il a été dit (art. 8) : *L'homme Jésus-Christ est une créature.* Donc, cette autre, non plus : *Le Christ, en tant qu'homme, est une créature* ». — La troisième objection arguë de ce que « tout ce qui est dit de quelque homme que ce soit, selon qu'il est homme, est dit de lui par soi et purement et simplement ; car c'est une même chose de dire *par soi* et *selon lui-même*, ainsi qu'il est marqué au livre V de la *Métaphysique* (de S. Th., leç. 19; Did., liv. IV, ch. XVIII, n. 1, 5). Or, cette proposition est fausse : *Le Christ est par soi et purement et simplement une créature.* Donc cette autre aussi est fausse : *Le Christ, en tant qu'homme, est une créature* ».

L'argument *sed contra* fait ce dilemme : « Tout ce qui est est le Créateur ou une créature. Or, cette proposition est fausse : *Le Christ, en tant qu'homme, est le Créateur.* Donc celle-ci est vraie : *Le Christ, en tant qu'homme, est une créature* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « quand nous disons : *Le Christ, en tant qu'homme*, ce mot *homme* peut être pris dans la réduplication, ou en raison du suppôt ou en raison de la nature. Si on le prend en raison du suppôt, comme le suppôt de la nature humaine, dans le Christ, est éternel et incréé, cette proposition est fausse : *Le Christ, en tant qu'homme, est une créature*, Mais si on le prend en raison de la nature humaine, dans ce cas, la proposition est vraie; parce que, en raison de la nature humaine, ou selon la nature humaine, il convient au Christ d'être une créature, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 8). Toutefois, il faut savoir que le nom mis ainsi dans la réduplication tient plutôt proprement pour la nature que pour le suppôt; car il est pris en forme d'attribut; et l'attribut tient formellement. Dire, en effet : *Le Christ, en tant qu'homme*, est comme si l'on disait : *Le Christ, en tant qu'Il est homme.* Et voilà pourquoi cette proposition : *Le Christ,*

en tant qu'homme, est une créature, doit être concédée plutôt que niée. Cependant, si on ajoutait quelque chose qui ramenât ce terme au suppôt, la proposition devrait être niée plutôt que concédée; par exemple, si l'on disait : *Le Christ, en tant que cet homme, est une créature* ». — On voit, par cet exemple, avec quelle précaution doivent être maniées toutes les formules qui touchent aux choses du mystère de l'Incarnation.

L'*ad primum* fait observer que « si le Christ n'est pas la nature humaine, il est cependant un sujet qui a la nature humaine. Or, le nom de *créature* est apte à être dit non seulement de l'abstrait, mais encore du concret : nous disons, en effet, que *l'humanité est une créature*, et que *l'homme est une créature* ».

L'*ad secundum* répond, en appliquant à l'objection la doctrine du corps de l'article. « Le mot *homme*, selon qu'il est mis comme sujet regarde plutôt le suppôt; tandis que selon qu'il est pris dans la réduplication, il regarde plutôt la nature, ainsi qu'il a été dit. Et, parce que la nature est créée, tandis que le suppôt est incréé, à cause de cela, bien que nous ne concédions point, purement et simplement, cette proposisition : *Cet homme est une créature*, nous concédons cependant celle-ci : *Le Christ, en tant qu'homme, est une créature* ».

L'*ad tertium* dit qu' « à tout homme qui est le suppôt de la nature humaine, il convient de n'avoir l'être que selon la nature humaine. Et voilà pourquoi, de tout suppôt de cette sorte, on conclut, si; selon qu'il est homme, il est une créature, qu'il est une créature purement et simplement. Mais le Christ n'est pas seulement suppôt de la nature humaine; Il l'est aussi de la nature divine, selon laquelle Il a l'être incréé. Et voilà pourquoi on ne peut pas conclure, si, en tant qu'homme Il est une créature, qu'Il soit purement et simplement une créature ».

Nous avons examiné la proposition réduplicative qui avait trait à l'*être fait* dans le Christ. Il nous reste à examiner deux autres propositions réduplicatives qui ont trait à l'être en Lui : d'abord, par rapport au fait d'être Dieu; ensuite, par

rapport au fait d'être une hypostase ou une personne. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article XI.

Si le Christ, en tant qu'homme, est Dieu?

Trois objections veulent prouver que « *le Christ, en tant qu'homme, est Dieu* ». — La première dit que « le Christ est Dieu par la grâce de l'union. Or, le Christ, en tant qu'homme, a la grâce de l'union. Donc le Christ, en tant qu'homme, est Dieu ». — La seconde objection déclare que « remettre les péchés est le propre de Dieu, selon cette parole, marquée en Isaïe, ch. XLIII (v. 25) : *C'est moi-même qui efface les péchés à cause de moi.* Or, le Christ, en tant qu'homme, remet les péchés, selon cette parole, marquée en saint Matthieu, ch. IX (v. 6 ; cf. S. Marc, ch. II, v. 10 ; S. Luc, ch. V, v. 24) : *Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés*, etc. Donc le Christ, en tant qu'homme, est Dieu ». — La troisième objection fait observer « que le Christ n'est pas l'homme en général, mais Il est cet homme particulier. Or, le Christ, selon qu'Il est cet homme, est Dieu ; car dans *cet homme* est designé le suppôt éternel qui est Dieu par nature. Donc le Christ, en tant qu'homme, est Dieu ».

L'argument *sed contra* oppose que « ce qui convient au Christ, en tant qu'homme, convient à chaque homme. Si donc le Christ, en tant qu'homme, est Dieu, il s'ensuit que tout homme est Dieu. Ce qui est manifestement faux ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous redonne, d'un mot, en l'appliquant à la question actuelle, la doctrine exposée à l'article précédent sur la proposition à forme réduplicative. « Ce terme, *homme*, mis sous forme réduplicative, peut se prendre d'une double manière. — D'abord, quant à la nature. Et, de ce chef, il n'est pas vrai que *le Christ, en tant qu'homme, soit Dieu ;* car la nature humaine est distincte de la nature divine selon la différence de nature. — D'une autre manière,

il peut se prendre en raison du suppôt. Et, en ce sens, comme le suppôt de la nature humaine dans le Christ est la Personne du Fils de Dieu, à qui il convient par soi d'être Dieu, il est vrai que *le Christ, en tant qu'homme, est Dieu*. — Toutefois, parce que le terme mis en forme réduplicative tient plutôt proprement pour la nature que pour le suppôt, ainsi qu'il a a été dit plus haut (art. précéd.), à cause de cela, cette proposition : *le Christ, en tant qu'homme, est Dieu*, doit plutôt être niée qu'elle ne doit être affirmée ».

L'*ad primum* répond que « ce n'est point sous le même rapport qu'il convient à un sujet d'être mû vers quelque chose et d'être cette chose-là : être mû, en effet, lui convient en raison de la matière ou du sujet; et être en acte lui convient en raison de la forme. Pareillement, ce n'est point selon la même chose qu'il convient au Christ d'être ordonné à ce qu'Il soit Dieu par la grâce de l'union, et d'être Dieu : cela lui convient selon la nature humaine; tandis que ceci lui convient selon la nature divine. Il suit de là que cette proposition est vraie : *Le Christ, en tant qu'homme, a la grâce de l'union;* et non point celle-ci : *Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu* ».

L'*ad secundum* fait observer que « *Le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés*, non en vertu de la nature humaine, mais en vertu de la nature divine : dans laquelle nature divine se trouve cette puissance par mode d'autorité; et, dans la nature humaine, d'une façon instrumentale par mode de ministère. Aussi bien, saint Jean Chrysostome, *sur saint Matthieu*, expliquant cette parole, dit : *C'est intentionnellement qu'il est* fait mention du pouvoir de remettre les péchés sur la terre, *pour montrer que la puissance de la divinité est unie d'une union indivisible à la nature humaine. Car, bien qu'Il se soit fait homme, il est demeuré le Verbe de Dieu* ».

L'*ad tertium* déclare qu' « en disant *cet homme*, le pronom démonstratif entraîne le mot *homme* à la raison de suppôt. Et voilà pourquoi cette proposition : *Le Christ, en tant que cet homme, est Dieu*, est plus vraie que cette autre : *Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu* ».

Il ne nous reste plus qu'un dernier point à examiner; et c'est de savoir si *le Christ, en tant qu'homme, est une hypostase ou une personne*. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article XII.

Si le Christ, en tant qu'homme, est une hypostase ou une personne?

Trois objections veulent prouver que « *le Christ, en tant qu'homme, est une hypostase ou une personne* ». — La première déclare que « ce qui convient à chaque homme convient au Christ en tant qu'homme. Il est, en effet, semblable aux autres hommes ; selon cette parole de l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 7) : *Devenu semblable aux hommes*. Or, tout homme est une personne. Donc le Christ, en tant qu'homme, est une personne ». — La seconde objection dit que « le Christ, en tant qu'homme, est une substance de nature raisonnable; et non une substance universelle; donc » particulière ou « individuelle. Or, la personne n'est pas autre chose qu'*une substance individuelle de nature raisonnable*, comme le dit Boèce, au livre des *Deux natures* (ch. IV). Donc le Christ, en tant qu'homme, est une personne ». — La troisieme objection arguë de ce que « le Christ, en tant qu'homme, est une chose de la nature humaine et un suppôt et une hypostase de la même nature. Or, toute hypostase et tout suppôt et toute chose ou réalité de la nature humaine est une personne. Donc le Christ, en tant qu'homme, est une personne ».

L'argument *sed contra* fait observer que « le Christ, en tant qu'homme, n'est pas une personne éternelle. Si donc, en tant qu'homme, Il est une personne, il s'ensuit que dans le Christ il y a deux personnes, l'une temporelle et l'autre éternelle. Ce qui est erroné » et hérétique, « comme il a été dit plus haut » (q. 2, art. 6; q. 4, art. 2).

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle encore, que « comme il a été dit plus haut (art. 10, 11), ce terme,

homme, mis sous forme réduplicative, peut être pris ou en raison du suppôt, ou en raison de la nature. — Lors donc qu'il est dit : *Le Christ, en tant qu'homme, est une personne*, si ce terme est pris en raison du suppôt, il est manifeste que le Christ, en tant qu'homme, est une personne; car le suppôt de la nature humaine n'est pas autre que la Personne du Fils de Dieu. — Que s'il est pris en raison de la nature, on peut ainsi l'entendre d'une double manière. D'abord, en ce sens qu'on entende qu'il convient à la nature humaine d'être en une personne. Et, de cette sorte, encore, la chose est vraie ; car tout ce qui subsiste en la nature humaine est une personne. On peut l'entendre aussi en ce sens qu'à la nature humaine dans le Christ soit due sa personnalité propre, causée des principes de la nature humaine. Et, de la sorte, le Christ, en tant qu'homme, n'est pas une personne; car la nature humaine n'existe point par soi à part de la nature divine ; ce que requiert la raison de personne ». Remarquons, de nouveau, au passage, cette notion de la personne, sur laquelle nous avons tant appuyé plus haut (q. 2), et que saint Thomas nous marque toujours la même, affirmant qu'elle consiste dans le fait, pour une substance individuée ou concrète de nature intellectuelle, à exister par soi séparément de tout autre être ou de toute autre nature unie à elle pour ne former avec elle qu'un seul tout : la raison de personne c'est la raison de *tout, subsistant dans une nature raisonnable*.

L'*ad primum* répond qu' « à tout homme, il convient d'être une personne, selon que tout ce qui subsiste » ou qui forme un tout indépendant, distinct et à part, « dans la nature humaine, est une personne. Mais », précisément, « il y a ceci de propre à l'homme, dans le Christ, que la Personne qui subsiste dans la nature humaine n'est point causée des principes de cette nature humaine, mais est éternelle. Et voilà pourquoi, en un sens, le Christ est une personne, en tant qu'homme; et, en un autre sens, Il ne l'est point, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* fait observer que « *la substance individuelle*, qui est mise dans la définition de la personne, implique une

substance complète, qui subsiste par soi séparément des autres. Sans quoi, la main de l'homme pourrait être dite une personne, puisqu'elle est une certaine substance individuée » ou particulière et non générale ou universelle; « mais parce qu'elle est substance individuée, qui cependant existe en un autre, elle ne peut pas être dite une personne. Et, pour la même raison, la nature humaine, non plus, dans le Christ; laquelle cependant peut être dite un certain être individué ou particulier ». — Toujours la même note distinctive pour la personne : *exister en soi, non en un autre.* Même la nature intellectuelle ou raisonnable, conçue d'une façon individuée et concrète, avec tout ce qui la constitue dans l'ordre de nature intellectuelle ou raisonnable, si elle n'a pas son existence à elle, propre et distincte, qui ne soit pas en même temps et d'abord l'existence d'une autre nature, elle n'est pas une personne. Donc le propre de la personne, ce qui vraiment la constitue, c'est le fait d'être *une nature intellectuelle ou raisonnable, qui a son existence propre non d'abord appartenant à une autre nature.* Avoir une existence propre qui n'est point d'abord celle d'une autre nature, c'est, en toute nature, la raison d'hypostase ou de suppôt; et, dans une nature intellectuelle ou raisonnable, la raison de personne. Elle sera toujours, de soi, unique, en toute nature; sauf dans la nature divine, où elle se multiplie trois fois en raison de l'opposition relative entre les divers termes des relations subsistantes qui résultent des deux processions immanentes qu'entraîne ce qui correspond, en Dieu, d'une façon suréminemmen transcendante, à l'acte de penser et à l'acte d'aimer inséparables de toute nature spirituelle.

L'*ad tertium* dit que « comme la *personne* signifie quelque chose de complet et de subsistant par soi dans la nature raisonnable, ainsi l'*hypostase*, le suppôt, *la chose de nature* dans le genre substance, signifient quelque chose qui subsiste par soi » dans les autres natures. « Il suit de là que comme la nature humaine » dans le Christ, « n'est point par elle-même, séparément ou à part de la Personne du Fils de Dieu, une personne, de même aussi elle n'est point par soi une hypostase, ou un suppôt, ou une chose de nature » : elle n'est tout cela

que par la Personne du Fils de Dieu, en laquelle et par laquelle elle subsiste, existant, en elle et par elle, unie à la nature divine. « Et voilà pourquoi au sens où l'on nie cette proposition : *Le Christ, en tant qu'homme, est une personne*, il faut nier aussi toutes ces autres », qui consisteraient à dire que le Christ, en tant qu'homme, est une hypostase, ou un suppôt, ou une chose de nature.

Nous avons examiné les conséquences de l'Incarnation pour le Christ Lui-même, relativement à l'*être* et à l'*être fait*, selon que ces deux verbes et ce qu'ils expriment peuvent ou ne peuvent pas s'appliquer au Christ. — Nous devons maintenant étudier ces conséquences « par rapport à ce qui touche à l'unité dans le Christ », mais « en général. Car pour ce qui touche à l'unité ou la pluralité » dans le détail ou « d'une façon spéciale, la chose est à déterminer », à l'endroit de chaque point, « en son lieu. C'est ainsi que plus haut il a été déterminé que dans le Christ il n'y a pas qu'une seule science », mais qu'il y en a plusieurs (q. 9); « et, plus loin, il sera déterminé que dans le Christ il n'est pas, non plus, une seule nativité » (q. 35, art. 2). — « Nous considérerons donc », ici, pour ce qui est de ce qui a trait à l'unité dans le Christ, en général : « premièrement, de l'unité du Christ quant à l'être; secondement, de cette unité, quant au vouloir; troisièmement, quant à l'agir ». — Le premier point va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XVII

DE L'UNITÉ DU CHRIST QUANT A L'ÊTRE

Cette question comprend deux articles :

1° Si le Christ est un ou deux?
2° Si dans le Christ ne se trouve qu'un seul être?

Article Premier.

Si le Christ est un ou deux?

Nous avons ici sept objections. Elles veulent prouver que « le Christ n'est pas un, mais deux ». — La première apporte un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre I de *la Trinité* (ch. VII) : *Parce que la forme de Dieu a pris la forme de l'esclave, l'un et l'autre est Dieu, à cause de Dieu qui a pris; l'un et l'autre est homme, à cause de l'homme qui a été pris.* Or, *l'un et l'autre* ne peut pas se dire où ne se trouvent point deux. Donc le Christ est deux », — La seconde objection dit que « partout où se trouve *autre* et *autre*, là se trouvent deux. Or, le Christ est autre et autre. Saint Augustin dit, en effet, dans l'*Enchiridion* (ch. XXXV) : *Alors qu'Il était dans la forme de Dieu, Il a pris la forme de l'esclave : l'un et l'autre est le même identique et un; mais autre, en raison du Verbe, autre en raison de l'homme.* Donc le Christ est deux ». — La troisième objection fait observer que « le Christ n'est pas seulement homme; parce que s'il était un pur homme, Il ne serait point Dieu. Donc Il est quelque autre chose qu'homme. Et, par suite, dans le Christ, se trouve *autre* et *autre*. Donc le Christ est deux ». — La quatrième objection déclare que « le Christ est quelque chose que le Père est » également; « et Il est quelque chose que le Père n'est

pas. Donc le Christ est *quelque chose* et *quelque chose*. Donc le Christ est deux ». — La cinquième objection arguë de ce que, « comme dans le mystère de la Trinité sont trois Personnes en une seule nature; de même, dans le mystère de l'Incarnation sont deux natures en une seule Personne. Or, à cause de l'unité de la nature, nonobstant la distinction de la Personne, le Père et le Fils sont un; selon cette parole marquée en saint Jean, ch. x (v. 30) : *Le Père et moi nous sommes un*. Donc, nonobstant l'unité de la Personne, en raison de la dualité des natures le Christ est deux ». — La sixième objection cite un mot d' « Aristote, au livre III des *Physiques* » (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 4), où il « dit que *un* et *deux* se disent par mode de dénomination » ou en raison de la forme et de la nature. « Or, le Christ a la dualité des natures. Donc le Christ est deux ». — La septième objection présente cette observation, que « comme la forme accidentelle donne l'altérité, de même la forme substantielle donne la raison d'*autre* (*aliud*), ainsi que le dit Porphyre (chap. *De la différence*). Or, dans le Christ, se trouvent deux natures substantielles, savoir la nature humaine et la nature divine. Donc le Christ est *autre* et *autre*. Et, par suite, Il est deux ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « Boèce dit, au livre des *Deux natures* (ch. IV) : Tout ce qui est, en tant qu'il est, est un. Or, nous confessons du Christ, qu'Il est. Donc le Christ est un ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « la nature, considérée en elle-même, selon qu'elle est signifiée en termes abstraits, ne peut se dire véritablement de la personne ou du suppôt, qu'en Dieu où ce qui est et ce par quoi il est ne diffèrent point, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. III, art. 3, 4). Or, dans le Christ se trouvent deux natures : la nature divine et la nature humaine. Il s'ensuit qu'en Lui, l'une d'elles, savoir la nature divine peut se dire de Lui et quant à ses termes abstraits et quant à ses termes concrets : nous dirons, en effet, que le Fils de Dieu, qui est mis pour le suppôt quand nous parlons du Christ, est la nature divine, et qu'Il est Dieu. Mais la nature humaine ne peut pas se dire du

Christ, signifiée d'une façon abstraite; elle ne le peut que si on use de termes concrets, c'est-à-dire en tant qu'elle est signifiée comme étant dans le suppôt. On ne peut pas dire, en effet, d'une façon vraie, que le Christ soit la nature humaine; parce que la nature humaine n'est pas apte à être dite de son suppôt. Mais nous disons que le Christ est homme, comme nous disons aussi que le Christ est Dieu. *Dieu*, en effet, signifie quelqu'un qui a la divinité; comme l'*homme* signifie quelqu'un qui a l'humanité : Toutefois, le quelqu'un qui a l'humanité est signifié autrement par ce mot l'*homme*; et, autrement, par ce nom, *Jésus*, ou *Pierre*, car ce mot l'*homme* implique *quelqu'un qui a l'humanité* indistinctement », ou sans déterminer quel est ce quelqu'un; « comme le terme *Dieu* signifie indistinctement quelqu'un qui a la divinité. Le nom *Pierre*, au contraire, ou *Jésus*, désigne distinctement le quelqu'un qui a l'humanité; savoir sous ses propriétés individuelles déterminées; comme aussi ce mot, *Fils de Dieu*, désigne le quelqu'un qui a la divinité, sous la détermination de la propriété personnelle ».

Cela dit, il faut savoir que « le nombre de la dualité dans le Christ s'affirme à l'endroit des natures. Si donc les deux natures dans le Christ se disaient d'une façon abstraite, il s'ensuivrait que le Christ serait deux. Mais parce que les deux natures ne se disent du Christ que selon qu'on les signifie dans le suppôt », la nature humaine, en effet, ne se dit pas autrement du Christ, « il faut que ce soit seulement selon la raison du suppôt, que nous disions du Christ l'*un* ou le *deux*. — Or, il en est qui ont mis dans le Christ deux suppôts avec une seule Personne (cf. q. 2, art. 6) : laquelle Personne paraît être, dans leur opinion, comme le suppôt complet de sa dernière note complétive. Ceux-là, parce qu'ils mettaient deux suppôts dans le Christ, disaient que le Christ était *deux* au genre neutre; mais, parce qu'ils mettaient en Lui une seule Personne, ils disaient qu'Il était *un*, au masculin : le genre neutre, en effet, désigne quelque chose d'informe et d'imparfait; tandis que le genre masculin désigne quelque chose de formé et de parfait. — Quant aux Nestoriens, qui mettaient dans le Christ deux Personnes, ils disaient que le Christ était *deux*, non seulement au

genre neutre, mais encore, au masculin. — Mais, ajoute saint Thomas, parce que nous », conformément aux *données* de la foi catholique, « nous mettons dans le Christ et une seule Personne et un seul suppôt, comme on le voit par ce qui a été dit (q. 2, art. 2, 3), il s'ensuit que nous devons dire que non seulement le Christ est un, au masculin ; mais aussiqu'Il est un, au genre neutre ». — La question présente, on le voit, dépendait tout entière de ce qui a été déterminé plus haut, dans la question du mystère de l'Incarnation.

L'*ad primum* explique excellemment le texte de saint Augustin, que citait l'objection. « Cette parole de saint Augustin ne doit pas s'entendre en ce sens que l'expression *l'un et l'autre* se se prenne du côté de l'attribut, comme s'il disait que *le Christ est l'un et l'autre ;* mais du côté du sujet. Et alors l'expression *l'un et l'autre* se met, non à la place de deux suppôts, mais à la place de deux noms signifiant les deux natures au concret », c'est-à-dire l'homme et le Dieu. « Je puis dire, en effet, que l'*un et l'autre*, savoir Dieu et l'homme, *est Dieu, à cause de Dieu qui a pris; et que l'un et l'autre*, savoir Dieu et l'homme, *est homme, à cause de l'homme qui a été pris* ».

L'*ad secundum* fait observer que « lorsqu'on dit : *Le Christ est autre et autre*, la formule doit être expliquée en telle sorte que le sens soit *Ayant une autre et une autre nature*. C'est de cette manière que saint Augustin l'explique dans son livre *contre Félicien* (ch. XI, parmi les Œuvres de S. Augustin), où, après avoir dit : *Dans le médiateur de Dieu et des hommes, autre est le Fils de Dieu, autre le Fils de l'homme*, il ajoute : *Autre, dis-je, pour la distinction de la substance, mais non pas un autre, pour l'unité de la Personne*. Et saint Grégoire de Nazianze, dans la lettre *à Chélidonius*, dit : *S'il faut s'exprimer brièvement, autre et autre sont les choses desquelles le Sauveur est composé, car ce n'est pas une même chose que le visible et l'invisible, le temporel et l'éternel. Mais, non pas un autre et un autre. Ceci, jamais. Car les deux choses ne font qu'un* », c'est-à-dire se trouvent réunies en une seule et même Personne.

L'*ad tertium* accorde que « cette proposition est fausse : *Le Christ est seulement homme ;* parce qu'elle n'exclut pas un autre

suppôt, mais une autre nature : les termes, en effet, qui sont mis comme attribut tiennent formellement » ou pour la nature. « Toutefois, si on ajoutait quelque chose qui ramènerait ces termes du côté du suppôt, la proposition serait vraie; par exemple, si l'on disait : *Le Christ est seulement ce qu'est l'homme* » en Lui. Donc, à parler sans cette sorte d'addition, il faut dire que *le Christ n'est pas seulement homme*, « Il ne s'ensuit pas cependant », comme le voulait l'objection, « qu'Il soit *quelque autre chose qu'homme*; parce que le mot *autre* étant un terme relatif visant la diversité de la substance, se rapporte proprement au suppôt » en qui se trouve cette diversité, « comme, du reste, tous les autres termes relatifs qui font une relation personnelle. Ce qui s'ensuit, c'est ceci : *Donc Il a une autre nature* ».

L'*ad quartum* répond que « lorsqu'on dit : *Le Christ est quelque chose que le Père est*, le mot *quelque chose* tient pour la nature divine, qui même d'une façon abstraite se dit du Père et du Fils. Mais quand on dit : *Le Christ est quelque chose que n'est pas le Père*, le mot *quelque chose* tient, non pas pour la nature humaine selon qu'elle est signifiée d'une manière abstraite, mais selon qu'elle est signifiée au concret: non en raison du suppôt distinct, mais en raison du suppôt indistinct, selon qu'il porte la nature, non selon qu'il a les propriétés individuelles. Et, à cause de cela, il ne s'ensuit pas que le Christ soit *autre* et *autre* ou qu'il soit *deux*, parce que le suppôt de la nature humaine dans le Christ, qui est la Personne du Fils de Dieu, ne fait point nombre avec la nature divine, qui se dit du Père et du Fils ».

L'*ad quintum* déclare que « dans le mystère de la sainte Trinité, la nature divine se dit, en mode abstrait, des trois Personnes; et voilà pourquoi on peut dire d'une façon pure et simple : *Les trois Personnes sont un*. Mais, dans le mystère de l'Incarnation, les deux natures ne se disent point du Christ, en mode abstrait; et, à cause de cela, on ne peut pas dire, d'une façon pure et simple : *Le Christ est deux* ».

L'*ad sextum* fait observer que « *deux* se dit comme ayant la dualité, non en quelque autre, mais en cela même de qui

on le dit. Or, l'attribution se fait au suppôt, qui est impliqué dans le mot *Christ*. Quand même donc le Christ ait la dualité des natures, comme cependant, Il n'a pas la dualité des suppôts, Il ne peut pas être dit *deux* ».

L'*ad septimum* complète toutes ces explications si précises. Il marque la différence qui existe entre l'*altérité* et *l'autre chose* (en latin *alterum* et *aliud*). « L'altérité (*alterum*) implique la diversité de l'accident; et voilà pourquoi la diversité de l'accident suffit pour qu'une chose puisse être être dite purement et simplement *altera*. Mais *aliud* implique la diversité de la substance. Et, parce que l'on appelle substance, non pas seulement la nature, mais aussi le suppôt, comme il est dit au livre V des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 10; Did., liv. IV, ch. VIII, n. 5), à cause de cela la diversité de nature ne suffit pas pour qu'une chose puisse être dite simplement autre (*aliud*), à moins qu'on n'ait encore la diversité du suppôt. La diversité de nature ne fait *autre* qu'à un certain titre, savoir selon la nature, quand il n'y a pas la diversité de suppôt », comme c'est le cas dans le Christ.

Le Christ doit être dit purement et simplement *un*. Il ne peut pas être dit *deux*, bien qu'il y ait en Lui deux natures, parce qu'il n'y a qu'un seul suppôt pour l'une et pour l'autre. — Devons-nous dire aussi qu'il n'y a qu'un seul être dans le Christ, un seul acte d'être. L'unité dont nous avons parlé s'étend-elle jusque-là ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant, dont nous allons voir qu'il est un des plus importants de tout le traité de l'Incarnation.

Article II.

Si dans le Christ ne se trouve qu'un seul être?

Quatre objections veulent prouver que « dans le Christ ne se trouve pas qu'un seul être mais deux ». — La première arguë d'un mot de « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (ch. XIII), que les choses qui suivent la nature dans le

Christ sont doubles. Or, l'être suit la nature : l'être, en effet, vient de la forme. Donc dans le Christ se trouvent deux êtres ». Dans cette objection, il s'agit manifestement de l'acte d'être, selon que l'être est l'acte de la nature, que la nature soit une forme pure, ou qu'elle soit elle-même un composé de puissance et d'acte dans l'ordre spécifique. — La seconde objection dit que « l'être du Fils de Dieu est la nature divine elle-même » ; car, en Dieu, l'être et la nature ne font qu'un ; « et il est éternel. Or, l'être de l'homme Jésus-Christ n'est point la nature divine ; et il est temporel. Donc dans le Christ ne se trouve pas qu'un seul être ». Ici encore, l'objection parle manifestement de l'acte d'être, qui est, à la nature, dans les choses créées, ce que l'acte est à la puissance. — La troisième objection fait remarquer que « dans la Trinité, bien qu'il y ait trois Personnes, il n'y a cependant qu'un seul être, à cause de l'unité de la nature. Or, dans le Christ se trouvent deux natures, bien qu'il n'y ait qu'une seule Personne. Donc dans le Christ ne se trouve pas qu'un seul être, mais deux. ». Cette objection encore porte toujours sur l'acte d'être, qui est à la nature ce que l'acte est à la puissance. — La quatrième objection déclare que « dans le Christ, l'âme donne au corps un certain être, puisqu'elle est sa forme. Or, elle ne lui donne pas l'être divin, l'être divin étant incréé. Donc dans le Christ se trouve un autre être en plus de l'être divin. Et, par suite, dans le Christ ne se trouve pas qu'un seul être ». Rien de plus précis et de plus net que cette objection au sens de l'acte d'être. Il s'agit uniquement de cet acte d'être dans toutes les objections que nous venons de voir.

L'argument *sed contra* oppose que « toute chose, selon qu'elle est dite être, est dite une ; car l'un et l'être se confondent. Si donc dans le Christ étaient deux êtres et non pas un seulement, le Christ ne serait point un, mais deux » ; ce qui est contraire à la conclusion de l'article précédent.

Au corps de l'article, saint Thomas formule, comme principe, cette règle, qui est, en effet, la règle d'or en tout ce qui touche au mystère de l'Incarnation. « Parce que, dans le Christ, se trouvent deux natures et une seule hypostase, il est néces-

saire que les choses qui touchent à la nature, dans le Christ, soient doubles; et ce qui touche à l'hypostase, seulement un. Or, l'être touche et à l'hypostase et à la nature : à l'hypostase, comme à ce qui a l'être; à la nature, comme à ce par quoi une chose a l'être : la nature, en effet, est signifiée par mode de forme, laquelle est dite être », non point parce qu'elle-même est ou a l'être, mais « parce que par elle quelque chose est; comme c'est par la blancheur, que quelque chose est blanc; et, par l'humanité, que quelqu'un est homme. D'autre part, il y a lieu de considérer que s'il est quelque forme ou quelque nature qui n'appartienne point à l'être personnel de l'hypostase qui subsiste », c'est-à-dire qui ne soit point ce par quoi cette hypostase *est*, au sens substantiel, mais ce par quoi seulement elle *est comme ceci* ou *comme cela*, au sens accidentel, « cet être » donné par une telle forme, « n'est point dit être l'être de cette personne purement et simplement, mais à un certain titre ou d'une certaine manière : c'est ainsi que l'*être blanc* », qui suit à la forme de blancheur dans un sujet, dans Socrate par exemple, « est dit l'être de Socrate », non d'une façon pure et simple, ou « en tant qu'il est Socrate, mais » d'une certaine manière ou à un certain titre, c'est-à-dire « en tant qu'il est blanc » : Socrate a son être à lui, et il est lui-même, indépendamment de cet être blanc, qui peut changer ou disparaître, sans que Socrate, dans son être à lui en tant que Socrate, change. « Cette sorte d'être, rien n'empêche qu'il se multiplie en une seule hypostase ou personne : autre, en effet, est l'être par lequel Socrate est blanc; et autre, l'être par lequel il est musicien » : ces sortes d'êtres sont dus aux formes accidentelles, qui peuvent se multiplier dans un seul et même sujet, apportant chacun son être distinct. « Mais cet être qui appartient à l'hypostase elle-même ou à la personne en elle-même », et qui fait que la personne *est* purement et simplement, dans l'ordre de substance, « il est impossible qu'il se multiplie en une seule hypostase ou personne; parce qu'il est impossible que pour une seule chose il n'y ait un seul être » : s'il y avait deux êtres, dans cet ordre-là, on n'aurait plus une seule chose, mais deux.

« Si donc », poursuit saint Thomas, après cette admirable page de haute métaphysique, « la nature humaine advenait au Fils de Dieu, non hypostatiquement ou personnellement, mais accidentellement, comme quelques-uns l'ont dit (cf. q. 2, art. 6), il faudrait mettre dans le Christ deux êtres », deux actes d'être, au sens pur et simple : « l'un, selon qu'il est Dieu; l'autre, selon qu'Il est homme. C'est ainsi que dans Socrate on met un autre être » ou acte d'être, « selon qu'il est blanc; et un autre, selon qu'il est homme. Mais l'être membré, l'être corporel, l'être animé, tout cela appartient à la seule et une personne de Socrate »; car tout cela le constitue selon qu'il est purement et simplement : il cesserait d'être lui-même, en effet, au sens pur et simple, s'il était sans tête, ou s'il était sans corps, ou s'il était sans âme : « et voilà pourquoi de toutes ces choses » comme d'autant de parties intégrantes « il ne se fait qu'un seul être dans Socrate », qui est son acte d'être pur et simple. « Et s'il peut arriver qu'après sa constitution de personne de Socrate, advinssent à Socrate des mains, ou des pieds, ou des yeux comme ce fut le cas de l'aveugle-né, de ces choses » appartenant à son être substantiel ou pur et simple, « ne s'accroîtrait point, pour Socrate, quelque nouvel être, mais seulement une certaine relation » nouvelle de son premier être « à ces choses-là : en ce sens qu'il serait dit être non seulement selon les choses qu'il avait auparavant, mais encore selon les choses qui lui seraient advenues ensuite. — Ainsi donc, conclut le saint Docteur, parce que la nature humaine est jointe au Fils de Dieu hypostatiquement ou personnellement, non accidentellement, comme il a été dit plus haut (q. 2, art. 6), il s'ensuit que selon la nature humaine il ne lui advient pas un nouvel être » au sens pur et simple « un nouvel être « personnel, mais seulement une nouvelle relation, un nouveau rapport de l'être personnel préexistant à la nature humaine, en telle sorte que cette Personne » qui existait et subsistait déjà « soit dite subsister maintenant, non plus seulement selon la nature divine, mais aussi selon la nature humaine ». L'acte d'être pur et simple, qui était auparavant l'acte d'être de la Personne du Fils de Dieu existant comme Dieu,

est maintenant celui de la même Personne du Fils de Dieu existant aussi comme homme. Le même acte d'être, qui est celui de la nature divine et qui s'identifie d'ailleurs à cette nature divine, se trouve, depuis l'Incarnation, communiqué à la nature humaine, comme va nous le dire expressément saint Thomas dans la réponse aux objections.

L'*ad primum* fait observer que « l'être suit la nature, non comme ce qui a l'être, mais comme ce par quoi quelque chose a l'être; il suit, au contraire, la personne ou l'hypostase, comme ce qui a l'être. Et voilà pourquoi, il garde plutôt l'unité selon l'unité de l'hypostase qu'il n'a la dualité selon la dualité de la nature ». — L'être, ou l'acte d'être, n'est, dans sa raison propre, ni la nature, ni la personne ou l'hypostase. On le dit de l'une et de l'autre. Mais à des titres divers. Il se dit de la nature, comme de sa condition ou de sa mesure : la nature est la raison de l'acte d'être ; il se mesure sur elle : il lui est proportionné. Quant à la personne ou à l'hypostase, l'être est en elle comme en ce qui a l'être. Et, ici, l'acte d'être a un rapport si étroit avec la personne ou l'hypostase ou le suppôt, que pour les définir il faut qu'il intervienne : la personne, en effet, et l'hypostase, ou le suppôt, se définissent par le fait d'être en soi, non pas seulement comme la substance, dont on dit qu'elle est en soi, parce qu'elle n'est point en un autre comme dans son sujet, mais par le fait d'être en soi en ce sens que l'être possédé est un être distinct, ou, mieux encore, que le sujet qui a cet être se distingue, dans le fait de l'avoir, de tout autre sujet.

L'*ad secundum* déclare que « cet être éternel du Fils de Dieu, qui est la nature divine, devient l'être de l'homme, en tant que la nature humaine est prise à soi par le Fils de Dieu dans l'unité de la Personne ». — Ainsi donc, nul doute possible. Pour saint Thomas, l'acte d'être qui est celui du Fils de Dieu comme Dieu est communiqué à la nature humaine qu'Il s'est unie hypostatiquement. La nature humaine est par le même être par lequel est la nature divine et qui est l'être éternel du Fils de Dieu. Unissant cette réponse et la fin du corps de l'article avec la doctrine exposée à la question 2, nous devons dire

qu'il en est, de la nature humaine, par rapport à l'être du Fils de Dieu, dans l'Incarnation, un peu comme il en sera du corps humain par rapport à l'être de l'âme au moment de la résurrection. Cf. q. 2, art. 6, *ad 2um*.

L'*ad tertium* répond que « comme il a été dit dans la Première Partie (q. 50, art. 2, *ad 3um*; q. 75. art. 5, *ad 4um*), parce que la Personne divine est une même chose avec la nature, dans les Personnes divines il n'est pas un autre être de la Personne en plus de l'être de la nature; et voilà pourquoi les trois Personnes n'ont qu'un seul être », un seul acte d'être qui est le même pour toutes les trois, comme la nature est aussi la même pour toutes les trois. « Mais, déclare saint Thomas, elles auraient un être triple, si, en elles, autre était l'être de la Personne et autre l'être de la nature ». La nature et la Personne, dans les Personnes divines, sont la même réalité; par conséquent, ce qui actue la nature, si l'on peut ainsi s'exprimer, actue la Personne. Il n'en serait pas de même, si la Personne et la nature différaient réellement, comme elles diffèrent chez nous; et que, par exemple, la Personne fût à la nature, dans la réalité, et non pas seulement quant à notre manière de concevoir, ce qu'est le sujet qui a l'être à ce par quoi il a l'être. Dans ce cas, il y aurait trois actes d'être dans les Personnes divines, bien que, par hypothèse, il n'y eût qu'une seule nature. L'unité d'acte d'être, parmi les Personnes divines, suit donc l'unité de nature, parce que cette nature une est une même réalité avec chacune des Personnes. Et ceci est tout à fait propre aux Personnes divines où les trois réalités dans l'ordre relation qui constituent les Personnes ne divisent ni ne multiplient en rien l'unique réalité absolue qui donne à chacune des réalités subsistantes que sont les Personnes dans l'ordre relation, tout ce qu'il y a de réalité en chacune d'elles et qui n'est autre, comme réalité, que la réalité absolue elle-même, une et identique. Il n'y a donc pas à conclure, comme le faisait l'objection, que de la dualité de nature dans l'unique Personne du Christ, résulte, dans le Christ, un double acte d'être; mais, au contraire, parce que la Personne, qui, de soi, commande l'unité ou la multiplicité

de l'acte d'être, sauf le cas des Personnes divines, pour la raison qui vient d'être donnée, est une, bien que la nature soit double, il ne doit y avoir, dans le Christ qu'un seul acte d'être. — Tout être qui subsiste, ou qui constitue un suppôt, une hypostase, en une nature donnée, a, de soi, un acte d'être pur et simple, ou dans l'ordre substance, unique, aurait-il, d'ailleurs, par impossible en tout autre que dans le Christ, et comme il en est réellement pour Lui, deux natures substantielles distinctes. Car c'est précisément cette unité de son acte d'être, uniquement à lui et totalement à lui, qui constitue ou qui fixe sa raison même de suppôt ou d'hypostase, le suppôt ou l'hypostase étant précisément ce qui est en soi et pour soi, distinct de tout autre dans l'acte d'être. Et il est bien vrai que parmi les Personnes divines, nous avons trois suppôts ou hypostases avec un seul acte d'être pour les trois ; mais, bien que l'acte d'être, comme réalité absolue, soit un et indistinct pour les trois, cependant les trois sont distinctement dans l'ordre de réalité de relation, de telle sorte que nous avons trois êtres personnels distincts avec un seul être de nature qui s'identifie du reste avec chaque être personnel.

L'*ad quartum* dit que « l'âme, dans le Christ, donne l'être au corps, en tant qu'elle fait qu'il soit actuellement animé ; ce qui est lui donner son complément de nature et d'espèce » ou dans la ligne de l'essence et de la raison d'être. « Mais si l'on considère le corps perfectionné par l'âme », dans l'ordre de nature, « sans une hypostase ayant l'un et l'autre », ou dans laquelle l'un et l'autre existent et subsistent, « ce tout composé de l'âme et du corps, selon qu'on le désigne par le mot d'*humanité*, n'est point signifié comme ce qui est », ou comme ce qui a l'être, « mais comme ce par quoi quelque chose est. Et voilà pourquoi l'être même » ou l'acte d'être « appartient à la personne » ou est chose de la personne « qui subsiste, selon qu'elle a un rapport à cette nature, rapport dont la cause est l'âme selon qu'elle parfait la nature humaine en informant le corps » : cette nature n'est telle, que parce qu'il y a une âme informant le corps et lui donnant d'être un corps humain ; et c'est parce que cette nature est telle, qu'elle est apte à être la

nature de tel suppôt ou de telle hypostase, ou de telle personne et d'avoir l'être en elle : lequel être sera parfois, et ordinairement, causé, purement et simplement, et commencera d'être par le fait même que les deux parties essentielles de cette nature se trouveront réunies en un tout à part dont elles constitueront tout le fond essentiel et substantiel ; mais qui pourra aussi n'être point causé par cette réunion des deux principes essentiels, mais préexister à cette réunion, soit comme être du même ordre, autrefois causé par une réunion première et conservé depuis dans l'une des deux parties, malgré la dissociation temporaire de l'autre des deux parties, et de nouveau communiqué à cette seconde partie de nouveau réunie à la première, ainsi qu'il en sera pour tous les êtres humains au jour de leur résurrection, soit comme être d'ordre absolument transcendant, préexistant de toute éternité en une nature supérieure à laquelle d'ailleurs il s'identifie, et communiqué dans le temps aux deux parties essentielles de cette nature dont la réunion constitue la raison même de nature telle qui les rend aptes à cette communication ou à cette participation d'un tel être, selon qu'il en est dans le mystère de l'Incarnation.

Et voilà donc en quel sens nous devons affirmer l'unité d'être dans le Christ. Pour qui entend comme il la faut entendre cette merveilleuse doctrine de saint Thomas — et nous n'avons fait que traduire sa pensée dans la stricte rigueur des termes où lui-même l'expose, — il devient évident que la question de l'acte d'être se distinguant de la nature, intéresse ici immédiatement l'essence même du dogme de l'Incarnation ; comme nous avions vu, dans toute la Première Partie de la *Somme*, qu'elle intéresse l'essence même des rapports de Dieu et de la créature. Dans le Christ, nous avons, pour la nature humaine, un acte d'être tellement distinct, qu'il est l'acte d'être même de la seconde Personne de la Sainte Trinité, s'identifiant d'ailleurs, dans la réalité de l'être absolu, avec la nature divine, et éternel comme elle.

Contre cette doctrine, l'on a fait deux sortes d'objections. — D'abord, on a dit qu'elle n'était point la pensée de saint Tho-

mas, dans l'article que nous venons de lire. Le saint Docteur, en effet, concluait à l'unité d'*être personnel*, non à l'unité d'être, dans le sens précis d'*acte d'être*. Il disait que « selon la nature humaine il n'advient pas au Fils de Dieu un nouvel être personnel, mais seulement un nouveau rapport de l'être personnel préexistant à la nature humaine ». Cet argument ne vaut pas. L'expression *être personnel* ne signifie pas ici, comme on le suppose, la Personne elle-même. Car, si cela était, la question actuelle n'aurait pas de sens. La question de l'unité de Personne a été traitée plus haut. Ce n'est point d'elle qu'il s'agit ici ; mais d'*une conséquence* de cette unité de Personne ; et cette conséquence est précisément, qu'il n'y a et ne peut y avoir, dans le Christ, qu'un seul acte d'être pur et simple. L'expression *être personnel* désigne donc ici, non pas la Personne elle-même, mais l'être selon lequel la Personne est dite être purement et simplement ; et non pas seulement être à un certain titre ou d'une certaine manière, comme il arrive pour l'être accidentel. Le sens de la conclusion est donc que la nature humaine n'étant pas quelque chose d'accidentel dans le Christ, mais appartenant au Christ à titre d'être pur et simple, il s'ensuit que l'acte d'être qui se distingue de la nature et du suppôt, mais qui appartient à l'une et à l'autre : au suppôt comme à ce qui a cet être ; à la nature, comme à ce par quoi le suppôt a cet être ; n'est pas un être nouveau venant avec la nature et résultant des principes de cette nature réunis, mais n'est qu'un nouveau rapport de l'être préexistant depuis toujours dans la Personne du Fils de Dieu, rapport nouveau qui se dit du Fils de Dieu en raison de cette nature humaine constituée elle-même par ces principes réunis, et admise, comme telle, à participer l'unique acte d'être qui est celui de la Personne du Verbe.

L'explication est donnée par saint Thomas lui-même dans l'article que nous venons de lire. Nous la retrouvons dans le *Quodlibet* IX, q. 2, art. 2, qu'on nous saura gré de reproduire ici, comme *confirmatur* éclatant de cette doctrine si importante. « L'*être*, déclare saint Thomas, se dit d'une double manière. — D'abord, selon qu'il est le verbe qui signifie l'affirma-

tion d'une proposition faite par l'âme. Il suit de là que cet *être* n'est point quelque chose dans l'ordre des réalités extérieures, mais seulement dans l'acte de l'âme qui affirme ou qui nie. De la sorte, l'être s'attribue à tout ce qui peut être le sujet d'une proposition, qu'il s'agisse d'un être réel, ou d'une privation d'être : c'est ainsi que nous disons que la cécité est. — D'une autre manière, l'être signifie l'acte de l'être en tant qu'il est » existant ou « étant, c'est-à-dire ce qui fait qu'une chose est dite être actuellement dans la réalité des choses. L'être ainsi entendu ne s'attribue qu'aux choses elles-mêmes qui sont contenues dans les dix genres » ou les dix catégories : « et, aussi bien, l'être ainsi compris se divise selon les dix genres » ou catégories ; savoir : la substance ; et les neuf genres d'accidents. « Mais cet être s'attribue à une chose, d'une double manière. D'abord, comme à ce qui proprement et vraiment est ou a l'être ; et, de la sorte, il s'attribue à la seule substance qui subsiste par soi », ou qui existe en soi et pour soi, distinctement de tout autre : « aussi bien ce qui est vraiment » ou purement et simplement, « est appelé substance, au livre I des *Physiques* (texte cour., XXVII). Quant aux choses qui ne subsistent point par elles-mêmes, mais qui sont en un autre ou avec un autre, qu'il s'agisse d'accidents, ou de formes substantielles, ou de n'importe quelles parties » intégrantes dans un certain tout, « ces choses-là n'ont point l'être, de telle sorte qu'elles-mêmes soient vraiment, mais l'être leur est attribué d'une autre manière, c'est-à-dire comme à ce par quoi quelque chose est ; c'est ainsi qu'on dit de la blancheur qu'elle est, non point parce qu'elle-même subsiste en soi, mais parce que par elle quelque chose a d'être blanc » : et il en est de même de toutes les formes, qu'elles soient accidentelles ou qu'elles soient même substantielles, mais qui ne sont point subsistantes.

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, l'être ne s'attribue proprement et véritablement qu'à la chose ou à la réalité qui subsiste par soi. Or, c'est une double sorte d'être qu'on attribue à cette chose ou à cette réalité. L'un est l'être qui résulte des choses dont l'unité du sujet est constituée dans son intégrité ; et c'est l'être propre ou substantiel du suppôt » ; c'est ce qui

le fait être purement et simplement. « L'autre est attribué au suppôt en plus des choses qui constituent son être intégral » au sens pur et simple, ou comme substance ; « c'est un être surajouté, savoir l'être accidentel, comme l'*être blanc* est attribué à Socrate, quand on dit que Socrate est blanc. — Par cela donc que nous mettons dans le Christ une seule réalité subsistante, à l'intégrité de laquelle concourt aussi l'humanité, car il y a un seul suppôt pour l'une et l'autre nature ; à cause de cela, il faut dire que l'être substantiel, qui s'attribue proprement au suppôt », ou l'acte d'être qui fait qu'on dit d'une chose, purement et simplement, qu'elle est, « est seulement un dans le Christ. Car l'unité de cet acte se prend en raison du suppôt lui-même, non en raison des natures. Si, toutefois, on supposait que l'humanité se sépare de la divinité, alors l'humanité aurait son être à elle, distinct de l'être divin. Ce qui empêche, en effet, qu'elle ait son être propre, c'est seulement qu'elle n'est point subsistante par elle-même ». Et saint Thomas apporte l'exemple d'un tout corporel quelconque, qui, si on le suppose formant un tout naturel, n'aura qu'un seul être pour toutes ses parties, parce que les parties existent dans le tout, mais dont chacune des parties aurait son être propre, du seul fait qu'on les séparerait du tout dans lequel elles existent.

Ainsi donc, à prendre l'*être* dans le sens *d'acte d'être*, *actus entis*, comme s'exprimait formellement saint Thomas, l'acte d'être qui est celui d'un sujet, non pas en raison de ses formes accidentelles surajoutées, mais en raison de sa nature substantielle qui fait qu'il est dit *être* purement et simplement, et non pas *être ceci* ou *cela*, dans l'ordre accidentel, — cet acte d'être est unique dans le Christ, et c'est l'acte d'être éternel qui est celui de la Personne du Fils de Dieu selon qu'Il est par l'acte d'être qui est une même réalité avec la nature divine.

Mais, contre cette doctrine prise en elle-même, on formule deux objections d'abord, que la nature humaine, dans le Christ, ne pourra plus être dite quelque chose de créé, puisque la création se termine à un être nouvellement produit ; et, ensuite, que l'être divin devient la *forme* ou l'acte d'une nature finie ; ce qui paraît impossible. — A la première objection,

nous répondons que la notion de création n'exige pas que l'être soit nouveau, mais qu'une nature déterminée l'ait nouvellement : il suffira donc que l'acte d'être soit nouvellement communiqué à la nature humaine du Christ; il n'est pas nécessaire qu'il soit lui-même nouveau : *est nova habitudo esse præexistentis ad naturam humanam, non novum esse*, comme s'exprimait saint Thomas dans l'article de la *Somme*. — Quant à la seconde objection, nous répondons qu'il répugne à l'être divin de devenir la forme ou l'acte d'une nature finie, dans la ligne d'essence, comme *complementum naturae et speciei*, suivant la formule de saint Thomas dans la réponse *ad quartum*; mais non dans la ligne d'acte d'être, actuant par voie d'être d'existence, selon que cet être d'existence appartient au suppôt comme au sujet qui est ou qui a l'être, et à la nature comme au principe formel substantiel par lequel le suppôt est tel ou a son être d'existence avec tel caractère spécifique substantiel.

Rien n'est plus mystérieux ni plus délicat à manier que ce mot *être*, qui contient tout et s'applique à tout, mais qui, par cela même, implique toutes les diversités. Pour ce qui est de la question qui vient de nous occuper, le mot *être* se ramène aux acceptions que voici. Il peut désigner le tout que constitue un suppôt ou une personne. C'est ainsi qu'on dit, en parlant d'un individu : *cet être* ; ou encore : *quel être !* Et cela revient à dire : cet individu ; ou : quel individu ! Il peut désigner aussi la nature spécifique du tout qu'est le suppôt ou l'individu. C'est ainsi qu'on dit d'une pierre, d'un arbre, d'un lion ou d'un cheval, d'un homme : c'est *un tel être* ; c'est-à-dire : un être de telle nature : pierre, arbre, lion ou cheval, homme. Le même mot se dit encore de tout ce qui est actuellement, à quelque titre que cela soit. C'est ainsi qu'on dira de la substance et des accidents, qu'il s'agisse de la substance dans sa raison de suppôt ou dans sa raison de nature, et, comme suppôt ou comme nature, dans leur raison de tout, ou dans leur raison de telle ou telle partie, ou qu'il s'agisse de n'importe quel accident, à quelque degré qu'on le considère, pourvu seulement que cela soit dans la réalité des choses : c'est de l'*être*.

L'être ainsi entendu n'a comme opposé que le néant. Mais, ici même, vient la question foncière, qui est en quelque sorte toute la philosophie, au moins prise comme métaphysique : qu'est-ce que cet *être*, qui se dit de tout ce qui est, à quelque titre que cela soit, du seul fait que cela *est*, ou que cela se distingue du néant. Quel est ce quelque chose qui pose hors du néant tout ce qui est, et qui fait ou que cela est l'Être même, ou que cela participe l'être. L'Être même, nous ne pouvons pas le saisir en soi, nous qui ne saisissons l'être que selon qu'il se trouve participé en des êtres dont l'être est essentiellement précaire, puisqu'ils sont dépendants du temps et de l'espace, que, par conséquent, ils ne sont qu'*ici* ou *là*, ou à un moment de la durée. Quant à ces derniers êtres, qui sont les seuls que nous percevons directement, nous pouvons les percevoir ou par nos sens, ou par notre intelligence. Par nos sens, nous les percevons selon leurs conditions particulières, sans lesquelles, du reste, ils ne sont plus en eux-mêmes ou dans la réalité des choses, mais seulement à l'état de chose perçue par notre esprit. Et bien que dans cet état de chose perçue par notre esprit, ils ne soient pas un pur néant, car cette chose perçue par notre esprit a son correspondant dans la réalité des choses, toutefois, dans la réalité des choses, cette chose n'est pas à l'état où elle se trouve dans notre esprit : dans notre esprit, en effet, elle se trouve détachée ou abstraite de toute condition la limitant à tel être particulier, ou encore sous la raison d'universel applicable et appliquée, en effet, par notre esprit, à plusieurs ou même à une infinité d'êtres particuliers; tandis que, dans la réalité des choses, elle ne se trouve que dans les êtres particuliers qui sont en effet, et avec les conditions individuantes qui l'accompagnent en chaque être particulier.

Or, quand nous posons la question de l'être au sens de ce qui fait que tout qui est est, il s'agit de ce qui est dans les êtres qui sont selon qu'ils sont en eux-mêmes, non selon qu'ils sont dans notre esprit. Et il ne peut être question pour nous, directement ou dans l'ordre de notre connaissance à nous, que des choses qui tombent ou peuvent tomber sous nos

sens, qui, par conséquent, existent avec les conditions fixant leur être et le limitant à un point déterminé du temps et de l'espace. En ce sens, nous avons l'être substantiel corporel ou matériel revêtu de toutes les modalités accidentelles qui le peuvent affecter selon qu'il est un être particulier, limité à tel point du temps ou de l'espace. Qu'est-ce donc qui fait être un tel être? Il y aura, d'abord, ce qui le fait être purement et simplement, ou qui constitue son fond, demeurant toujours, tant qu'il est, quels que puissent être les changements qui surviennent en lui ou autour de lui. Ce fond, c'est précisément sa substance et ce qui la constitue. Or, cette substance, dans les êtres dont il s'agit, est essentiellement composée de deux choses ou de deux principes : l'un, qui explique la nouvelle venue de cet être dans le temps, ou sa disparition possible : l'autre, qui explique son fait d'être tout le temps qu'il est. Le premier s'appelle la matière; le second s'appelle la forme, au sens substantiel de ce mot. Quand ces deux principes sont réunis et tant qu'ils demeurent réunis, cet être est. S'ils se séparent, il cesse d'être. L'être de cet être dépend de la réunion de ces deux principes; il en est la résultante. Toutefois, il s'en distingue. Ces deux principes concourent à cet être par leur réunion. Mais ils peuvent concourir à son être d'une double manière : ou, comme le constituant purement et simplement dans l'ordre d'être tel être substantiel, appartenant à telle catégorie parmi les êtres substantiels, sans toutefois le constituer purement et simplement dans l'ordre d'être, d'une façon absolue. Cette distinction ne s'applique en fait que dans le mystère de l'Incarnation ; mais elle s'applique là dans toute la rigueur de sa vérité et de ses conséquences. Les deux principes essentiels qui, chez nous et dans tous les êtres matériels, constituent, par leur réunion, l'être pur et simple, au sens absolu, de l'être qui en résulte, ne constituent, dans le Christ, par leur réunion, que l'être pur et simple au sens de tel être substantiel, non au sens d'être tout court. Car l'Être, au compte duquel ils amènent, réunis, un être pur et simple, était déjà, avant leur réunion, de l'être le plus parfait qui se puisse concevoir, puisqu'Il était et qu'Il est toujours l'Être même subs-

sistant. Mais, par leur réunion, ils amènent, pour cet Être, l'être pur et simple, dans l'ordre substantiel, qui fait qu'Il est homme, alors qu'auparavant Il ne l'était pas. Ces deux principes, par leur réunion, donneront donc à cet Être d'être homme; mais ils recevront, eux-mêmes, de Lui, le fait d'être tout court ou dans l'ordre d'être d'une façon absolue.

Dans les êtres matériels qui nous entourent ou que nous sommes nous-mêmes, il n'y a pas seulement, concourant à leur être, les deux principes essentiels dont nous venons de parler. Il y a aussi toutes les modalités adjointes ou accidentelles qui déterminent leur être dans l'ordre de l'étendue ou de la quantité, de la qualité, de la relation, de l'action, de la passion, du temps, du lieu, du site, du mode d'être. Par toutes ces modalités qui l'affectent, l'être matériel est vraiment constitué d'une certaine manière dans l'être. Il est vraiment quelque chose, par elles. Mais non plus dans l'ordre de l'être pur et simple, soit au sens absolu, soit au sens de tel être substantiel. Qu'il ait ces modalités, ou qu'il ne les ait pas, ou plutôt qu'il les ait telles ou qu'il les ait telles autres, il ne cesse pas d'être lui-même ni d'être ce qu'il est substantiellement.

Donc nous trouvons dans les êtres qui nous entourent ou que nous sommes nous-mêmes, l'être qu'ils sont ou que nous sommes, et, affectant cet être, une multiplicité de modalités d'être, dont plusieurs n'intéressent point la permanence de cet être dans son être, au sens pur et simple, tandis que l'une d'elles, la modalité foncière ou essentielle, l'intéresse toujours. Tout cela fait que cet être est; mais tandis que la modalité foncière ou essentielle fait qu'il est purement et simplement, les autres modalités font qu'il est de telle ou telle manière. Or, si un même être peut avoir plusieurs modalités d'être le faisant être de telle manière ou de telle autre manière, il n'a qu'une seule modalité d'être le faisant être purement et simplement. Il n'y a absolument qu'un exemple d'un être ayant plusieurs modalités d'être le faisant être purement et simplement dans l'ordre substantiel. C'est le Christ, qui est tout ensemble Dieu et homme. Toutefois, s'Il a deux modalités d'être le faisant être purement et simplement dans l'ordre substan-

tiel, Il n'a cependant pas, ni ne saurait avoir deux actes d'être le faisant être purement et simplement au sens absolu. Il a deux modalités d'être d'ordre substantiel, qui le font être vraiment Dieu et vraiment homme ; mais Il est un dans l'ordre de suppôt ou d'hypostase. Il n'est pas deux êtres, au sens de tout supposital ou de personne ; mais un seul être. Et, par suite, Il n'a pas deux êtres, au sens d'acte d'être faisant être purement et simplement d'une manière absolue, mais un seul, qui n'avait d'abord rapport qu'à la nature divine avec laquelle il s'identifie, et qui, depuis l'Incarnation, a rapport à la nature humaine, faisant que cette nature humaine, unie au Verbe de Dieu hypostatiquement, existe et subsiste en Lui, alors qu'auparavant elle n'existait pas. Cet acte d'être et la nature humaine, par le rapport qu'ils ont entre eux, rapport qui n'est que de raison dans cet acte d'être et qui est réel dans la nature humaine unie à lui dans le temps, nous donnent cet Être nouveau, global, qu'est le Christ, lequel n'est pas nouvellement quant à son acte d'être, mais qui, par le rapport nouveau de son acte d'être éternel à la nature humaine qui lui est unie et qui est actuée par lui dans le temps, est nouvellement homme, alors qu'auparavant Il était seulement Dieu.

Nous avons vu ce qu'il en était du Christ quant à l'unité d'être. « Nous devons examiner maintenant » ce qu'il en est de Lui, au point de vue de « son unité quant à la volonté ». C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XVIII

DE L'UNITÉ DU CHRIST QUANT A LA VOLONTÉ

Cette question comprend six articles :

1° Si, dans le Christ, autre est la volonté divine et autre la volonté humaine?
2° Si, dans la nature humaine du Christ, autre est la volonté de la partie sensible et autre la volonté de la raison?
3° Si, dans le Christ, ont été, du côté de la raison, plusieurs volontés?
4° Si, dans le Christ, a été le libre arbitre?
5° Si la volonté humaine du Christ a été entièrement conforme à la volonté divine dans la chose voulue?
6° Si, dans le Christ, a été quelque contrariété des volontés?

De ces six articles, les trois premiers traitent des diverses volontés qui sont ou ont pu être dans le Christ; les trois autres, des rapports de ces diverses volontés entre elles. — Pour ce qui est de la distinction ou de la multiplicité du *vouloir* dans le Christ, il faut examiner : premièrement, s'il y a, dans le Christ, d'une façon distincte, un vouloir divin et un vouloir humain ; puis, si le vouloir humain lui-même peut encore se diviser. Cette seconde question fera l'objet des articles 2 et 3. La première va être examinée à l'article premier.

Article Premier.

Si, dans le Christ, se trouvent deux volontés, l'une divine et l'autre humaine?

Cet article touche, en même temps, du reste, que les articles qui vont suivre, à l'une des questions les plus considéra-

bles dans l'histoire des controverses dogmatiques. Il fait suite aux articles 1 et 2 de la question 2, où nous avons trouvé la grande lutte des Nestoriens et des monophysites. Ces premières luttes, qui avaient été enrayées par les conciles d'Éphèse en 431; de Chalcédoine en 451; et de Constantinople en 553, furent reprises sous une autre forme par les monothélites, ou les partisans d'une seule volonté dans le Christ. C'est de cette nouvelle lutte qu'il va être question maintenant.

Nous avons ici quatre objections, qui veulent prouver qu'en effet, dans le « Christ ne sont point deux volontés, l'une divine et l'autre humaine ». — La première déclare que « la volonté est le premier principe de mouvement et de commandement en tout être qui veut. Or, dans le Christ, le premier principe de mouvement et de commandement fut la volonté divine; car tout ce qu'il y avait d'humain, dans le Christ, était mû selon la volonté divine. Donc il semble que dans le Christ ne s'est trouvée qu'une seule volonté, savoir la volonté divine ». — La seconde objection dit que « l'instrument n'est point mû d'une volonté propre, mais de la volonté de celui qui le meut. Or, la nature humaine, dans le Christ, fut *l'instrument de sa divinité* (S. Jean Damascène, de *la Foi Orthodoxe*, liv. III, ch. xv). Donc, la nature humaine, dans le Christ, n'était point mue d'une volonté propre, mais de la volonté divine ». — La troisième objection fait observer que « cela seul est multiplié dans le Christ, qui appartient à la nature. Or, la volonté ne semble pas appartenir à la nature : car les choses qui sont naturelles sont nécessaires; et ce qui est volontaire n'est point nécessaire. Donc la volonté est seulement une dans le Christ ». — La quatrième objection en appelle à ce que « saint Jean Damascène dit, au livre III (ch. xiv), que *vouloir d'une certaine manière n'est point chose de la nature, mais de notre intelligence*, c'est-à-dire chose personnelle. Or, toute volonté est une certaine volonté; car *cela n'est point dans le genre, qui n'est pas dans l'une de ses espèces* (*Topiques*, liv. IV, ch. 1, n. 8). Donc toute volonté est chose personnelle. D'autre part, il n'y a et il n'y a eu, dans le Christ, qu'une seule personne. Donc il n'y a, dans le Christ, qu'une seule volonté ».

L'argument *sed contra* cite le mot de l'Évangile, où « le Seigneur dit, en saint Luc, ch. XXII (v. 42) : *Père, si vous voulez, éloignez ce calice de moi. Cependant, non ma volonté mais que la vôtre se fasse.* Et saint Ambroise, reproduisant cette parole, dans son livre *à l'empereur Gratien* (liv. II, ch. VII), dit : *De même qu'Il a pris ma volonté, Il a pris aussi ma tristesse.* Et, *sur saint Luc,* il dit : *Sa volonté sa rapporte à l'homme; la volonté du Père, à la divinité. Car la volonté de l'homme est temporelle, tandis que la volonté divine est éternelle* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous faire l'historique de la question. Il nous dit que « d'aucuns ont affirmé qu'il n'y avait, dans le Christ, qu'une seule volonté; mais il semble qu'ils ont été mus diversement à affirmer cela. — Apollinaire, en effet, n'admettait point d'âme intellectuelle dans le Christ; mais que le Verbe était à la place de l'âme, ou même à la place de l'intelligence. Et comme *la volonté est dans la raison,* ainsi que s'exprime Aristote, au livre III *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14), il s'ensuivait que dans le Christ il n'y avait pas de volonté humaine; et, par suite, il n'y avait en Lui qu'une seule volonté. Pareillement, Eutychès, et tous ceux qui admirent une seule nature composée » des deux natures divine et humaine « dans le Christ, étaient forcés de n'admettre qu'une seule volonté en Lui. — Nestorius aussi, qui admit que l'union de Dieu et de l'homme s'était faite seulement quant à l'affection et à la volonté, affirma une seule volonté dans le Christ ».

Ces conséquences, qui découlaient nécessairement des erreurs d'Apollinaire, d'Eutychès et de Nestorius, avaient passé un peu inaperçues, lors des grandes luttes qu'il avait fallu soutenir contre ces hérétiques. Mais, quand il ne fut plus aussi facile à leurs sectateurs de garder la substance même de leurs doctrines, à cause des condamnations successives d'Éphèse, de Chalcédoine et de Constantinople, ils se retranchèrent sur les conséquences qui en découlaient; et c'est alors que se livra le nouveau combat du monothélisme. Ses principaux représentants furent, comme nous l'indique ici saint Thomas, « Macaire, patriarche d'Antioche, Cyrus d'Alexandrie et Sergius de Cons-

tantinople ». Saint Thomas ajoute : « et quelques-uns qui les suivaient ». — C'était sous l'empereur Héraclius (610-641). L'empire d'Orient était de toutes parts menacé ou attaqué par les Perses. Il était urgent de mettre un terme aux divisions du dedans. Héraclius voulut ramener les nombreux monophysites qui s'opiniâtraient toujours. Il pensa, d'accord avec Sergius, patriarche de Constantinople, que le meilleur moyen d'y réussir serait de ne parler que d'une seule opération et d'une seule volonté en Jésus-Christ, une seule énergie ou activité, μία ἐνέργεια, comme ils disaient. En 622, dans une lettre adressée à Arcade, de Chypre, l'empereur défendait de parler de deux opérations en Jésus-Christ. En 633, Cyrus, nouveau patriarche d'Alexandrie, réunit les théodosiens ou sévériens à sa communion, sur la base de cette formule. Il avait communiqué son projet au pieux et savant moine Sophrone, qui se jeta à ses genoux pour lui représenter le danger de la nouvelle doctrine. Sophrone vint ensuite trouver Sergius de Constantinople, qui ne partagea point ses craintes, mais lui promit cependant de veiller à ce qu'on ne parlât plus d'une ou de deux opérations dans le Christ.

L'année d'après, en 634, Sophrone, élu évêque de Jérusalem, tint un concile, où il condamna les monothélites. Sergius, redoutant l'influence et le savoir du nouveau patriarche, s'empressa d'écrire au pape Honorius Ier (625-638), pour le gagner habilement à sa cause. Honorius, ignorant ce qui se passait en Orient, s'empressa d'écrire à Sergius pour le féliciter de son zèle et approuver sa conduite. Sa lettre ne contient aucune erreur dogmatique ; mais Honorius n'avait pas su découvrir le venin que cachait le faux zèle de Sergius. Cependant Sophrone envoie à Rome, Étienne, évêque de Dora. Tandis que Étienne était en route, Sophrone mourut (637), et Étienne arriva à Rome après la mort d'Honorius (638). Vers la fin de 638, parut l'Ecthèse d'Héraclius, composée par Sergius, interdisant les expressions de une ou deux natures en Jésus-Christ, et admettant une seule volonté. Tous les patriarches d'Orient, en tête desquels Cyrus d'Alexandrie, s'empressèrent de souscrire l'Ecthèse. Sergius étant mort, son successeur, Pyrrhus, continua

l'Ecthèse dans un concile tenu en 639. Le nouveau pape, Séverin, qui ne régna que deux ans, rejeta le monothélisme. Son successeur, Jean IV, condamna l'Ecthèse. Sur ces entrefaites, Héraclius mourait (641), et après sept mois de règne pour Constantin III, que l'impératrice Martine et Pyrrhus empoisonnèrent, le trône fut laissé à son fils, appelé Constant, qui régna 26 ans (642-668). Pyrrhus fut exilé ; et, à sa place, on intronisa Paul II, qui entra en pourparlers avec le successeur de Jean IV, Théodore, pape depuis le 11 octobre 640. En 646, le saint et savant abbé Maxime eut avec Pyrrhus, qu'il rencontra en Égypte, une conférence où il convainquit l'hérétique de telle sorte qu'ils partirent ensemble pour Rome, et Pyrrhus y abjura entre les mains du pape. Mais, bientôt après, à Ravenne, étant retombé dans ses erreurs, le pape le condamna sans restriction dans un concile de Rome. Le pape exhorta ensuite Paul de Constantinople à confesser nettement la foi catholique. Celui-ci protesta de son humilité, mais resta dans son erreur, et poussa même l'empereur à publier un nouvel édit, le Type, destiné à remplacer l'Ecthèse. Il y était recommandé de ne parler ni d'une ni de deux volontés dans le Christ.

Le 5 juillet 649, le pape Martin Ier fut élu. Au mois d'octobre, il célébra avec 105 évêques son fameux concile de Latran, où il condamna solennellement le Type, l'Ecthèse, et tous les byzantins. Il déploya pour le bien de la foi une vigueur et un zèle vraiment admirables. Mais cette vigueur et ce zèle lui valurent d'être amené prisonnier à Constantinople (septembre 654), où on l'abreuva de toutes sortes d'injures et de mauvais traitements. Il en mourut, à Cherson, où on l'avait amené, le 26 mars 655. L'Église l'honore comme martyr.

En 655, Pyrrhus remonta sur le siège de Constantinople et accéda à la théorie d'un prêtre de son église, qui, pour tout concilier, imagina d'admettre trois volontés dans le Christ : l'une, personnelle ; et deux naturelles. Ce prêtre, qui s'appelait Pierre, succéda à Pyrrhus, quatre mois après. Il voulut faire prévaloir sa doctrine à Rome. Le pape Eugène Ier s'y refusa. En 657, le pape Vitalien, nouvellement élu, envoya des légats à Constantinople, pour négocier la paix. Le patriarche prit des

allures orthodoxes. En 668, au mois de juillet, l'empereur vint à Rome et eut une entrevue très cordiale avec le pape Vitalien. Mais, quelques jours après (15 juillet), il était assassiné dans son bain, à Syracuse. Pierre de Constantinople l'avait précédé dans la tombe (666).

Les successeurs de Pierre parurent favorables au catholicisme, mais l'erreur avait jeté, en Orient, de profondes racines. L'empereur Constantin IV Pogonat (668-685) fut pourtant favorable à la foi, et Vitalien en profita pour agir avec plus d'énergie contre les hérétiques. Ce pape mourut en janvier 672. Après sa mort, les luttes continuèrent. Le 12 août 678, l'empereur adressa au pape Domnus une lettre où il le priait de rétablir la paix, et, pour cela, de venir présider, par ses légats, une assemblée conciliaire que depuis longtemps il méditait de convoquer. Il renseignait le pape sur les dispositions de son patriarche, Théodore, et sur celles de Macaire, patriarche d'Antioche, alors le porte-voix des monothélites. Domnus était mort le 11 avril 678. La lettre fut reçue par son successeur, Agathon; il avait été élu le 27 juin. Agathon fit tenir de nombreux conciles dans tout l'Occident, et n'envoya ses délégués qu'en mars 680. Théodore avait été chassé de Constantinople et remplacé par le prêtre Georges, plus pacifique. Les délégués du pape, nommés dans le grand concile tenu à Rome en présence du pape et de 125 évêques d'Occident, furent au nombre de 4, plus 3 députés et 1 représentant de Ravenne. C'étaient des hommes consciencieux et versés dans le dogme, mais pas très grands théologiens. Ils furent honorablement accueillis à Constantinople, le 10 septembre 680. Antioche, Alexandrie et Jérusalem se firent aussi représenter; en telle sorte que, dès le début, l'assemblée revêtit le caractère d'un concile œcuménique.

La tenue du concile dura du 7 novembre 680 au 16 septembre 681, dans une salle voûtée en forme de coupole (*Trullus*) du palais impérial, sous la présidence des légats du pape. L'empereur assista aux onze premières sessions, comme président honoraire. Les évêques, au nombre de 100, quand on commença, furent ensuite au nombre de 174. Les premières sessions

furent consacrées à l'exposé des nouvelles doctrines, qui troublaient tout l'Orient, depuis 40 années, et à la lecture des *Actes* d'Éphèse et de Chalcédoine. On y discuta l'authenticité des lettres de Virgile à Mennas, ainsi que l'écrit de ce dernier à Virgile, et on les reconnut apocryphes. La quatrième session fut occupée par la lecture des lettres du pape Agathon, où est citée l'autorité de saint Denys l'Aéropagite, déjà alléguée par le pape Martin Ier, et que nul ne contesta. A la cinquième et à la sixième session, Macaire avait cité de nombreux passages des Pères, qui furent rejetés comme falsifiés, ou mutilés, ou dénués de force probante. Après la septième session, le 17 février, Georges de Constantinople fit sa profession de foi catholique; mais Macaire s'obstina. Il fut déposé lors de la neuvième session. A la dixième session, on collationna les témoignages fournis par les légats avec les manuscrits des archives du patriarcat et on les reconnut exacts. Apparemment, saint Denys devait être du nombre. Après la onzième session, l'empereur déclara qu'il serait empêché de suivre désormais les délibérations du concile, mais que, du reste, la question principale se trouvait maintenant résolue. Un parfait accord était rétabli entre l'ancienne et la nouvelle Rome.

Les chefs et fauteurs du monothélisme furent condamnés dans la treizième session (28 mars). On prononça aussi une sentence de condamnation « contre Honorius de Rome, qui avait suivi Sergius et condamné sa doctrine ». L'exposition de la foi sur les deux volontés en Jésus-Christ fut proclamée dans la session de clôture, en présence de l'empereur. — Ce fut dans ce concile qu'on rendit un si éclatant témoignage à l'autorité du Saint-Siège, quand, ayant entendu la lecture de la lettre du pape Agathon, on s'écria : « Pierre a parlé par Agathon ». Quant à la condamnation d'Honorius, elle se doit entendre, non pas en ce sens qu'il aurait lui-même erré dans la doctrine, mais parce qu'il n'avait pas su découvrir assez à temps et arrêter les intrigues de Sergius.

Le pape Agathon était mort le 10 janvier 681. Le Saint-Siège demeura vacant pendant 18 mois. Léon II, successeur d'Agathon, ne fut sacré que le 17 août 682. Il mourut le 3 juil-

let 683, après avoir confirmé le concile et l'avoir fait accepter en Occident. En approuvant le concile de Constantinople, il avait fait ses réserves au sujet d'Honorius.

Il y eut, en 692, comme une reprise du sixième concile, par les Grecs, pour s'occuper de la discipline, dont on n'avait pas parlé en 680. Ce nouveau concile a été appelé *in Trullo*. Il n'a jamais fait autorité pour les Latins.

Le monothélisme était bien mort, après le concile de Constantinople. Il essaya de relever la tête en 711 et en 712, sous l'empereur Philippique Bardanes et son favori le patriarche Jean. Mais, en 718, Philippique était renversé; et Jean faisait des excuses. Il n'y eut plus que quelques sectes isolées, qui continuèrent à professer obscurément le monothélisme.

Les monothélites, nous l'avons vu, du moins pour la plupart, croyaient être orthodoxes sur le point des deux natures. Saint Thomas le fait remarquer dans le présent corps d'article. « Macaire, patriarche d'Antioche, et Cyrus d'Alexandrie, et Sergius de Constantinople, et quelques-uns qui les suivaient, admirent dans le Christ une seule volonté, bien qu'ils admissent en Lui deux natures unies selon l'hypostase. C'est qu'ils pensaient que la nature humaine, dans le Christ, ne se mouvait jamais d'un mouvement propre, mais uniquement selon qu'elle était mue par la divinité, comme on le voit dans l'épître synodale du pape Agathon. Et c'est pourquoi dans le sixième concile, célébré à Constantinople » et dont nous venons de retracer rapidement l'historique, « il fut déterminé qu'il fallait qu'on dise que dans le Christ se trouvent deux volontés. On lit, en effet, dans les Actes du concile (III, art. XVIII) : *Selon ce que les prophètes ont autrefois annoncé du Christ, et que Lui-même nous en a instruit, et que nous l'a livré le Symbole des saints Pères, nous proclamons deux volontés naturelles en Lui et deux opérations naturelles.* — C'est bien ainsi qu'il fallait qu'on dise, déclare saint Thomas. Il est manifeste, en effet, que le Fils de Dieu a pris une nature humaine parfaite » ou complète et non tronquée, « comme il a été montré plus haut (q. 5). Or, à la perfection de la nature humaine appartient la volonté, qui est sa puissance naturelle, comme aussi l'intelligence, ainsi qu'on le voit par

ce qui a été dit dans la Première Partie (q. 79, art. 1, *ad 2um*; q. 80, art. 2). Donc il est nécessaire de dire que le Fils de Dieu a pris la volonté humaine dans la nature humaine. D'autre part, en prenant la nature humaine, le Fils de Dieu n'a subi aucune diminution dans les choses qui touchent à la nature divine, à laquelle il convient d'avoir la volonté, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 19, art. 1). Par conséquent, il est nécessaire de dire que dans le Christ se trouvent deux volontés : l'une, divine; et l'autre, humaine ».

L'*ad primum* accorde que « tout ce qui était dans la nature humaine du Christ était mû au gré de la volonté divine; mais il ne s'ensuit pas que dans le Christ n'ait pas été le mouvement de la volonté propre à la nature humaine. Car même les volontés pieuses des autres saints sont mues selon la volonté de Dieu, qui *opère en eux et le vouloir et le parfaire*, comme il est dit *aux Philippiens*, ch. II (v. 13). Quand bien même, en effet, la volonté ne puisse pas être mue intérieurement par quelque créature, elle est mue cependant intérieurement par Dieu, comme il a été dit dans la Première Partie » (q. 105, art. 4; q. 106, art. 2; q. 111, art. 2). On remarquera, au passage, cette nouvelle affirmation si nette de saint Thomas sur l'action directe de Dieu atteignant en elle-même la volonté créée et la faisant agir comme il lui plaît, sans que, d'ailleurs, cela nuise en rien à la liberté de ses actes. « Et c'est ainsi, conclut saint Thomas, que le Christ, selon sa volonté humaine, suivait la volonté divine; conformément à cette parole du psaume (XXXIX, v. 9) : *Pour faire votre volonté, ô mon Dieu, j'ai voulu.* Et c'est pourquoi saint Augustin dit *Contre Maxime* (liv. II, ch. XX) : *Quand le Fils dit à son Père : Non ce que moi je veux, mais ce que vous voulez, Vous; de quoi te sert d'ajouter ces paroles : Il montre que vraiment Il a eu sa volonté soumise au Père; comme si nous autres nous niions que la volonté de l'homme doive être soumise à la volonté de Dieu* ».

L'*ad secundum* explique que « sans doute, le propre de l'instrument est d'être mû par l'agent principal; mais, cependant, de diverse manière, selon la propriété de sa nature. C'est ainsi que l'instrument inanimé, comme la hache, ou la scie, est mû

par l'artisan du seul mouvement corporel. L'instrument animé d'une âme sensible est mû par l'appétit sensible, comme le cheval sous l'action du cavalier. Quant à l'instrument animé d'une âme raisonnable, il est mû par sa volonté; comme le serviteur est mû à faire quelque chose sur le commandement de son maître : et ce serviteur, en effet, est comme *l'instrument animé*, ainsi que le dit Aristote », parlant même de l'esclave, « au livre I des *Politiques* (ch. II, n. 4 ; de S. Th., leç. 2). Nous dirons donc que la nature humaine, dans le Christ, fut l'instrument de la divinité, en telle sorte qu'elle se mût par sa propre volonté » au mouvement ou à l'acte et au commandement ou au désir de la volonté divine. — On aura remarqué cette précision de doctrine sur la nature de l'instrument et sur ses diverses modalités ou ses diverses formes, selon les divers êtres qui ont, en effet, raison d'instrument.

L'*ad tertium* dit que « la puissance elle-même de la volonté est naturelle et est une conséquence nécessaire de la nature. Mais le mouvement ou l'acte de la puissance, qu'on appelle aussi du nom de volonté, quelquefois est aussi naturel et nécessaire, comme au regard de la félicité, et quelquefois il provient du libre arbitre, n'étant ni nécessaire, ni naturel, comme on le voit par ce qui a été dit dans la Seconde Partie (1^a-2^{ae}, q. 10, art. 1, 2; I p., q. 82, art. 2). Et cependant, la raison elle-même, qui est le principe de ce mouvement » libre, « est naturelle. Aussi bien, outre la volonté divine, il faut mettre dans le Christ la volonté humaine, non pas seulement en tant qu'elle est une puissance naturelle, ou en tant qu'elle est un mouvement naturel, mais encore en tant qu'elle est un mouvement rationnel ». Sans cela, en effet, la nature humaine, dans le Christ, en tant que nature *raisonnable*, demeurerait une nature tronquée; ce qui est impossible.

L'*ad quartum* fait observer que « dès là qu'on dit un *certain vouloir*, on désigne un certain mode déterminé de vouloir. Or, le mode déterminé affecte la chose elle-même dont il est le mode. Il s'ensuit que la volonté appartenant à la nature, cela aussi qui est un certain vouloir appartient à la nature : non selon qu'on la considère d'une façon absolue, mais selon qu'elle

est en telle hypostase. Il suit de là que la volonté humaine du Christ eut un certain mode déterminé de vouloir par cela qu'elle fut dans une hypostase divine : en ce sens qu'elle était toujours mue selon le gré de la volonté divine ». — Remarquons, au passage, cette raison particulière de l'impeccabilité du Christ en tant qu'homme : elle est d'ordre métaphysique au plus haut point, en même temps que d'ordre moral. Elle consiste, en effet, en ce que la volonté humaine du Christ, *parce qu'elle était la volonté d'une Personne divine*, était nécessairement conforme à la volonté divine même en ses vouloirs les plus libres : et comme le péché consiste à se soustraire, par un libre vouloir, à la volonté divine, il s'ensuit que le péché était absolument impossible dans le Christ en tant qu'homme.

Il y a, dans le Christ, et c'est là une vérité de foi, définie par l'Église, deux volontés, en raison des deux natures qui sont en Lui. — Mais si nous considérons la nature humaine toute seule, pourrons-nous dire encore qu'il y a plusieurs volontés, dans le Christ : le pourrons-nous, en raison de sa double partie, raisonnable et sensible ; le pourrons-nous, en raison même de la seule partie raisonnable? — Le premier aspect de cette question va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si, dans le Christ, s'est trouvée quelque volonté de la sensualité, en plus de la volonté de la raison ?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ ne s'est point trouvée quelque volonté de la sensualité, en plus de la volonté de la raison ». — La première arguë de ce qu' « Aristote dit, au livre III *de l'Ame* (ch. IX, n. 3 ; de S. Th., leç. 14), que *la volonté est dans la raison ; et, dans l'appétit sensible, l'irascible et le concupiscible*. Or, la *sensualité* signifie l'appétit sensible. Donc il n'y a pas eu, dans le Christ, une volonté de la sensualité ». — La seconde objection rappelle que « selon

saint Augustin, au livre II de *la Trinité* (ch. XII, XIII), la sensualité est signifiée par le serpent », dans le récit de la *Genèse* où est rapportée l'histoire de la chute des premiers parents. « Or, rien de ce qui appartient au serpent ne fut dans le Christ. Car Il eut la ressemblance de l'animal vénéneux, sans rien avoir de son venin; comme le dit saint Augustin, sur ce mot que nous lisons en saint Jean, ch. III (v. 14) : *De même que Moïse éleva le serpent dans le désert.* Donc dans le Christ ne s'est point trouvée la volonté de la sensualité ». — La troisième objection fait observer que « la volonté suit la nature, comme il a été dit (art. précéd., *ad 3um*). Or, dans le Christ ne s'est trouvée qu'une seule nature en plus de la nature divine. Donc dans le Christ ne s'est trouvée qu'une seule volonté humaine ».

L'argument *sed contra* apporte le texte de « saint Ambroise », qui « dit, dans le livre II *à l'empereur Gratien* (ch. VII). *C'est ma volonté, celle qu'Il appelle sienne; parce que, comme homme, Il a pris ma tristesse;* d'où il est donné à entendre que la tristesse appartient à la volonté humaine dans le Christ. Or, la tristesse appartient à la sensualité; comme il a été vu dans la Seconde Partie (*1a-2ae*, q. 23, art. 1; q. 25, alias 24, art. 1). Donc il semble que dans le Christ se trouve la volonté de la sensualité, en plus de la volonté de la raison ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 5, art. 9; q. 9, art. 1), le Fils de Dieu a pris la nature humaine avec tout ce qui appartient à la perfection de cette nature. Or, dans la nature humaine se trouve incluse aussi la nature animale, comme dans l'espèce est inclus le genre. Il s'ensuit que le Fils de Dieu a dû prendre, avec la nature humaine, cela aussi qui appartient à la perfection de la nature animale. Et de ce nombre est l'appétit sensitif, qui s'appelle du nom de sensualité. Par conséquent, il faut dire que dans le Christ s'est trouvé l'appétit sensible, ou la sensualité. D'autre part, il faut savoir que la sensualité ou l'appétit sensible, selon qu'il est apte à obéir à la raison, par sa nature, est dit raisonnable ou *rationnel par participation*, comme on le voit par Aristote, au livre I de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 15; de

S. Th., leç. 20). Et, parce que *la volonté est dans la raison*, comme il a été dit (obj. 1), au même titre on peut dire que la sensualité est *volonté par participation* ».

L'*ad primum* explique que « cette objection » première « procède de la volonté qui se dit essentiellement, et qui n'est, en effet, que dans la partie intellective. Mais la volonté dite par participation peut être dans la partie sensible, selon que cette partie sensible obéit à la raison ».

L'*ad secundum* déclare que « la sensualité est signifiée par le serpent, non quant à la nature de la sensualité que le Christ a prise ; mais quant à la corruption du foyer du péché, qui n'a pas été dans le Christ ».

L'*ad tertium* dit que « *là où l'un est à cause de l'autre, il semble qu'il n'y a plus qu'un* (Aristote, *Topiques*, liv. III, ch. II, n. 2); c'est ainsi que la surface, qui est visible par la couleur, ne constitue avec la couleur qu'un seul objet visible. Et, semblablement, comme la sensualité n'est dite volonté que parce qu'elle participe la volonté de la raison ; de même qu'il n'est qu'une seule nature humaine dans le Christ, il n'est aussi en Lui », à proprement parler, « qu'une seule volonté humaine ».

Rien ne s'oppose à ce que nous attribuions au Christ une certaine volonté en raison de la partie sensible qui se trouvait en Lui comme elle se trouve en nous. Toutefois, cette *volonté* ne doit pas être confondue avec la volonté de la partie supérieure, bien qu'elle en dépende et que, sous la raison de volonté, elle ne fasse qu'un en quelque sorte avec elle — Que s'il s'agit de la partie supérieure elle-même, nous sera-t-il permis de parler encore d'une certaine multiplicité de volontés dans le Christ? C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si dans le Christ ont été deux volontés quant à la raison?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ ont été deux volontés quant à la raison ». — La première s'autorise de « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre II (ch. XXII), qu'il est une double volonté de l'homme : l'une naturelle, qui est appelée θέλησις; et l'autre, rationnelle, qui est appelée βούλησις. Or, le Christ, dans sa nature humaine, a eu tout ce qui appartient à la perfection de cette nature. Donc l'une et l'autre de ces deux volontés a été dans le Christ ». — La seconde objection dit que « la faculté appétitive se diversifie dans l'homme selon la diversité de la faculté de connaître; et voilà pourquoi, selon la diversité du sens et de l'intelligence, se diversifie, dans l'homme, l'appétit sensible et l'appétit intellectuel. Or, pareillement, en ce qui est de la connaissance de l'homme, on assigne la différence de la raison et de l'intelligence, dont l'une et l'autre fut dans le Christ. Il s'ensuit qu'il y a eu, dans le Christ, une double volonté : l'une, intellectuelle; et l'autre, rationnelle ». — La troisième objection fait observer que « d'aucuns (Hugues de Saint-Victor, *des quatre volontés dans le Christ*) mettent dans le Christ *la volonté de piété*; laquelle ne peut être que dans la partie raisonnable. Donc, dans le Christ, du côté de la raison, se trouvent plusieurs volontés ».

L'argument *sed contra* déclare qu' « en tout ordre, il est un premier moteur. Or, la volonté est le premier moteur dans le genre des actes humains. Donc, en un seul homme, il n'est qu'une seule volonté proprement dite, qui est la volonté de la raison. Puis donc que le Christ est un seul homme, il s'ensuit qu'en Lui il n'est qu'une seule volonté humaine ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. I, *ad 3um*), quelquefois la volonté se prend pour la puissance, et quelquefois elle se prend pour l'acte. Si donc la volonté se prend pour l'acte » de vouloir, « il faut alors mettre

dans le Christ deux volontés, c'est-à-dire deux espèces d'actes de la volonté. La volonté, en effet, comme il a été dit dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. 8, art. 2, 3), porte » distinctement « et sur la fin, et sur ce qui va à la fin ; et, d'une certaine manière, elle porte sur l'une et l'autre » en même temps. « Car elle se porte sur la fin, d'une manière pure et simple ou absolue, comme sur ce qui est bon en soi ; tandis que sur ce qui va à la fin, elle s'y porte avec une certaine comparaison, selon que la bonté se trouve en cela en raison de l'ordre à la fin. Il suit de là que l'acte de la volonté, selon qu'elle se porte sur une chose voulue en elle-même, comme la santé, acte qui est appelé par saint Jean Damascène θέλησις, c'est-à-dire *simple vouloir*, et, par les Maîtres, *volonté de nature*, est d'une autre raison que l'acte de la volonté selon lequel elle se porte vers une chose qui est voulue seulement en raison de l'ordre qu'elle a à une autre chose, comme l'acte de vouloir qui porte sur le remède » d'ailleurs amer, « acte de vouloir que saint Jean Damascène appelle βούλησις, c'est-à-dire *vouloir de raison*, et que les Maîtres appellent, en effet, *volonté de raison*. Or, cette diversité de l'acte ne diversifie pas la puissance ; parce que l'un et l'autre se considère sous une raison commune d'objet, qui est la raison de bien. Il s'ensuit que si nous parlons de la puissance ou de la faculté de la volonté, dans le Christ il n'est qu'une seule volonté humaine au sens essentiel et non participé. Mais si nous parlons de la volonté qui est l'acte, alors, dans le Christ nous distinguons la volonté de nature, qui s'appelle θέλησις, et la volonté de raison, qui s'appelle βούλησις ».

L'*ad primum* répond que « ces volontés ne se diversifient point selon la puissance, mais uniquement selon la différence de l'acte, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* déclare que « l'intelligence aussi et la raison ne sont point des puissances diverses, comme il a été dit dans la Première Partie » (q. 79, art. 8).

L'*ad tertium* dit que « la *volonté de piété* ne semble pas être autre chose que la volonté de nature, en ce sens qu'elle fuit le mal d'autrui considéré d'une façon absolue ».

Il n'y a eu dans le Christ qu'une faculté de vouloir, à parler de son vouloir humain proprement dit; mais cette unique faculté de vouloir, qui est précisément la volonté au sens propre, peut se présenter sous un double aspect, selon qu'il s'agit de son acte portant sur une chose comme étant bonne en elle-même, ou selon qu'il s'agit de son acte portant sur une chose comme étant bonne en raison d'une autre. Dans le premier cas, la volonté prend le nom de volonté de nature; dans le second, on l'appelle volonté de raison. Toutefois, il ne s'agit là, on le voit, que d'une diversité de vouloir dans une seule et même faculté. — Après avoir déterminé en quel sens nous pouvons parler de multiplicité de volontés ou de vouloirs dans le Christ, nous devons maintenant comparer ensemble ces diverses volontés ou ces divers vouloirs en ce qui est de leurs rapports mutuels. Et, d'abord, nous devons nous demander, si le vouloir humain, dans le Christ, était libre : secondement, si, étant libre, il était indépendant, au point de vouloir autre chose que ce que Dieu voulait; troisièmement, s'il a pu y avoir contrariété de volontés dans le Christ. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si dans le Christ a été le libre arbitre?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ n'a pas été le libre arbitre ». — La première en appelle à « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (ch. XIV) : *Il est impossible de dire, si nous voulons parler proprement, que dans le Seigneur aient été la gnome* (c'est-à-dire la *sentence*, ou l'*esprit*, ou la *pensée*) *et la prohaeresis* (c'est-à-dire *l'élection*). Or, c'est surtout dans les choses de la foi que nous devons parler proprement. Donc dans le Christ n'a pas été l'élection. Et, par suite, en Lui n'a pas été le libre arbitre, dont l'acte est l'élection ». — La seconde objection cite le mot d' « Aristote », qui « dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. II, n. 17; de S. Th., leç. 6), que

l'élection est l'acte de l'appétit *qui suit le conseil.* Or, le conseil ne semble pas avoir été dans le Christ : car nous ne nous enquérons qu'au sujet des choses dont nous n'avons pas la certitude ; et le Christ avait la certitude sur toutes choses. Donc l'élection n'a pas été dans le Christ. Et, par suite, le libre arbitre non plus ». — La troisième objection déclare que « le libre arbitre est indifférent à l'endroit des contraires. Or, la volonté du Christ était déterminée au bien ; car le Christ ne pouvait point pécher, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 15, art. 1, 2). Donc dans le Christ n'a pas été le libre arbitre ».

L'argument *sed contra* cite le texte d' « Isaïe », où il est « dit, ch. VIII (v. 15) : *Il mangera le beurre et le miel, pour savoir rejeter le mal et choisir le bien;* ce qui est l'acte du libre arbitre. Donc dans le Christ a été le libre arbitre ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la distinction donnée à l'article précédent. « Comme il a été dit, dans le Christ a été un double acte de volonté : l'un, par lequel sa volonté se portait sur une chose comme voulue en elle-même, ce qui appartient à la raison de fin ; l'autre selon lequel sa volonté se portait sur une chose en raison de l'ordre qu'elle a à une autre chose, ce qui appartient à la raison » de moyen ou à la raison « de ce qui est pour la fin. Or, d'après Aristote, au livre III de l'*Éthique* (ch. II, n. 9; de S. Th., leç. 5), l'élection » ou le choix « diffère de la volonté » ou du simple vouloir, « en ceci que la volonté », ou le simple vouloir, « à proprement parler, porte sur la fin, tandis que l'élection » ou le choix « porte sur ce qui est pour la fin. D'où il suit que la simple volonté » ou le simple vouloir « est la même chose que la volonté de nature, et l'élection » ou le choix « la même chose que la volonté de raison, et se trouve être l'acte propre du libre arbitre, comme il a été dit dans la Première Partie (q. 83, art. 3). Puis donc que dans le Christ on met la volonté de raison, il faut de toute nécessité mettre en Lui l'élection, et, par suite, le libre arbitre, dont l'acte est l'élection, comme il a été vu dans la Première Partie » (endroit précité).

L'*ad primum* dit que « saint Jean Damascène exclut du Christ l'élection, selon qu'on entend que l'élection implique le

doute » ou l'hésitation préalable. « Mais le doute n'est cependant pas de nécessité dans l'élection ; car il convient même à Dieu de choisir, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens* (ch. I, v. 4) : *Il nous a choisis en Lui-même, avant la constitution du monde ;* alors que cependant aucun doute ou hésitation ne se trouve en Dieu. C'est accidentellement que le doute est joint à l'élection, pour autant que celle-ci se trouve dans une nature ignorante. Et il en faut dire autant des autres points mentionnés dans le texte que citait l'objection ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'élection présuppose le conseil ; mais elle ne suit le conseil, qu'après que le jugement a mis fin à ce conseil : cela, en effet, que nous jugeons devoir être fait, après l'enquête du conseil, nous le choisissons, comme il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. III, n. 19 ; de S. Th., leç. 6). Si donc une chose est jugée devoir être faite, sans hésitation et sans enquête, il suffit pour l'élection. Et l'on voit, par là, que l'hésitation ou le doute et l'enquête n'appartient pas de soi à l'élection, mais seulement pour autant qu'elle est dans une nature ignorante ».

L'*ad tertium* répond que « la volonté du Christ, pour être déterminée au bien, n'est cependant pas déterminée à ce bien ou à cet autre. Et donc il appartenait au Christ de choisir par son libre arbitre confirmé dans le bien, comme pour les bienheureux ». — Retenons soigneusement cette réponse de saint Thomas. Nous y trouvons formulée la solution à la plus grande difficulté contre la liberté du Christ devant être accordée avec son impeccabilité. Si le Christ ne pouvait pas pécher, dès là que son Père lui ordonnait de subir la Passion, par exemple, Il ne pouvait plus ne pas la subir. Donc Il n'était plus libre, étant nécessairement déterminé à ce fait de subir la Passion. Nous accordons que le Christ était déterminé à ne pas pécher. Mais nous n'accordons pas qu'Il fût déterminé au fait de subir la Passion. Car, dans ce fait de subir la Passion, il n'y avait pas que la raison de bien, résultant de l'ordre que le Père avait fait au Christ de l'accepter, ce qui est une raison de bien dans l'ordre moral. Cette raison de bien dans l'ordre moral ne constituait pas la raison de bien au sens total et absolu, excluant

toute raison de mal, puisqu'elle était compatible avec la raison du mal physique dans des proportions en quelques sorte infinies. De ce dernier chef, elle pouvait donc n'être pas voulue ; et si le Christ la voulait, Il la voulait par choix, non par nécessité. La nécessité, si nécessité il y avait, était une nécessité d'ordre moral, non une nécessité d'ordre métaphysique, impliquant l'exclusion de toute possibilité de volition contraire, à cause de l'adéquation parfaite entre la faculté de vouloir et son objet actuellement voulu. Or, en dehors de cette adéquation, la liberté demeure ; parce que la faculté n'étant point remplie par son objet, elle demeure maîtresse de son acte, ayant toujours en elle de quoi ne pas vouloir cet objet qu'elle veut cependant, pour un certain bien qu'elle y trouve, mais qu'elle pourrait ne pas vouloir en raison d'un certain mal qui l'accompagne, et qui est, au moins, toujours, quand il s'agit d'un bien fini quelconque, une certaine raison de non-bien. — C'est toujours à cette notion de la liberté, la seule vraie et que nous avons eu tant de fois l'occasion de souligner, qu'il en faut revenir, pour résoudre toutes les difficultés qu'on veut soulever au sujet de la liberté créée ou même incréée, dans l'ordre des questions théologiques. Elle suffit à les résoudre toutes, comme nous l'avons pu constater au cours des divers traités de Dieu, du gouvernement divin, de la grâce et le reste : et comme nous venons de le constater ici pour la liberté du Christ. Sans elle, au contraire, ou si on l'entend mal, toutes ces questions demeurent insolubles, comme en témoignent les interminables querelles des théologiens sur les divers points que nous venons de rappeler.

En la nature humaine du Christ, il y a eu pleine et parfaite liberté. C'est là une vérité qu'impose absolument la foi au mystère de l'Incarnation et de la Rédemption. Le Christ ne serait pas ce que la foi nous enseigne qu'Il est, et Il n'aurait point accompli l'œuvre de Rédemption que la foi nous impose de croire, s'Il n'avait joui, dans sa nature humaine, d'une entière et parfaite liberté. — Pouvons-nous aller jusqu'à dire que la volonté humaine, dans le Christ, n'a pas toujours voulu ce

que Dieu voulait; ou la conformité des deux volontés divine et humaine, qui excluait le péché, excluait-elle aussi toute différence ou toute diversité entre l'un et l'autre vouloir. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la volonté humaine, dans le Christ, a voulu autre chose que ce que Dieu veut?

Trois objections veulent prouver que « la volonté humaine, dans le Christ, n'a pas voulu autre chose que ce que Dieu veut ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans le psaume (pr. XXXIX, v. 9), en la personne du Christ : *Faire votre volonté, ô mon Dieu, c'est ce que j'ai voulu.* Or, celui qui veut faire la volonté de quelqu'un veut ce que veut ce quelqu'un. Donc il semble que la volonté humaine du Christ n'a pas voulu autre chose que ce que voulait sa volonté divine ». — La seconde objection dit que « l'âme du Christ eut la charité la plus parfaite, qui même dépasse toute compréhension de notre science, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 19) : *La charité du Christ, qui dépasse toute science.* Or, le propre de la charité est de faire que l'homme veuille la même chose que Dieu ; et aussi bien Aristote lui-même dit, au livre IX de l'*Éthique* (ch. IV, n. 1 ; de S. Th., leç. 4), que l'un des caractères de l'amitié est de *vouloir et choisir les mêmes choses.* Donc la volonté humaine, dans le Christ, n'a rien voulu d'autre que la volonté divine ». — La troisième objection rappelle que « le Christ fut vraiment au terme », comme les bienheureux qui sont au ciel « Or, les saints qui sont au terme dans la Patrie, ne veulent rien autre que ce que Dieu veut : sans quoi, ils ne seraient point bienheureux; car ils n'auraient point tout ce qu'ils voudraient; et le bienheureux est *celui qui a tout ce qu'il veut et qui ne veut rien de mal,* comme le dit saint Augustin, au livre de *la Trinité* (liv. XIII, ch. v). Donc le Christ n'a rien

voulu d'autre, selon sa volonté humaine, que ce que voulait la volonté divine ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit », dans son livre « *Contre Maximin* (liv. II, ch. xx) : *En ce que le Christ dit : non ce que moi je veux, mais ce que vous voulez, vous, Il montre qu'Il voulait autre chose que ce que voulait le Père ; ce qu'Il ne pouvait que dans son cœur humain, transformant notre faiblesse en son sentiment, non pas divin, mais humain* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (art. 2, 3), dans le Christ, selon sa nature humaine, on met une volonté multiple; savoir, la volonté de la sensualité » ou de la partie sensible, « qui est appelée volonté par participation ; et la volonté rationnelle, soit qu'on la considère par mode de nature, ou par mode de raison. Or, il a été dit plus haut (q. 13, art. 3, *ad 1um*; q. 14, art. 1, *ad 2um*), que par une certaine » dispense ou « dispensation, le Fils de Dieu, avant sa Passion, *permettait à la chair de faire et de pâtir ce qui lui appartient en propre*. Et, pareillement, Il permettait à toutes les puissances de l'âme de faire ce qui leur est propre. D'autre part, il est manifeste que la volonté de la sensualité » ou de la partie sensible, dans l'homme, « fuit naturellement les douleurs sensibles et toute lésion du corps. Pareillement, aussi, la volonté de nature répudie les choses qui sont contraires à la nature et qui sont manvaises en elles-mêmes, comme la mort et les autres choses de ce genre. Cependant, ces choses-là, quelquefois la volonté par mode de raison peut les choisir, pour l'ordre qu'elles ont à la fin. C'est ainsi que même en un pur homme » et sans en appeler encore au Christ, Dieu et homme tout ensemble, « sa sensualité » ou son appétit sensible « et aussi sa volonté » rationnelle, « considérée d'une façon absolue, fuit et répudie la brûlure que la volonté selon la raison choisit néanmoins pour la fin qu'est la santé. Puis donc que la volonté de Dieu était que le Christ souffre les douleurs, la passion et la mort, non que ces choses-là fussent voulues de Dieu en elles-mêmes, mais pour l'ordre qu'elles avaient à la fin du salut des hommes, il s'ensuit que le Christ, selon la volonté de la

sensualité » ou de l'appétit sensible, « et selon la volonté de la raison qui se considère par mode de nature, pouvait » et même devait « vouloir autre chose que Dieu. Mais, selon la volonté qui est par mode de raison, Il voulait toujours ce que Dieu voulait. C'est ce qu'on voit par ces paroles mêmes : *Non ce que moi je veux, mais ce que vous voulez, vous.* Il voulait, en effet, selon la volonté de raison, que la volonté divine fût accomplie, bien qu'Il se dise vouloir autre chose, selon une autre de ses volontés ».

L'*ad primum* déclare que « le Christ voulait que la volonté du Père fût accomplie ; mais non pas selon la volonté de la sensualité » ou de la partie sensible, « dont le mouvement ne s'étend pas jusqu'à la volonté de Dieu », la volonté de Dieu ne pouvant pas être perçue par les sens ; « ni, non plus, par la volonté qui se considère par mode de nature, laquelle se porte sur certains objets considérés d'une façon absolue », ou selon qu'ils sont bons ou mauvais en eux-mêmes, « non dans l'ordre à la volonté divine ». — Ce sont des domaines complètement différents, et où chacune des volontés du Christ gardait son mouvement propre.

L'*ad secundum* fait observer que « la conformité de la volonté humaine à la volonté divine se considère selon la volonté de raison » ou la volonté délibérée et réfléchie ; « et c'est, aussi, du reste, selon cette même volonté, que se considère la concorde entre les amis, pour autant que la raison considère une certaine chose à vouloir dans l'ordre à la volonté de l'ami ». Il se peut, en effet, que telle chose, considérée en soi, fût plutôt de nature à déplaire à quelqu'un et qu'elle lui répugne, selon les deux ordres de volontés que nous a marqués saint Thomas au corps de l'article ; mais, parce que la chose, qui de par ailleurs déplairait et qu'on rejetterait plutôt, est de nature à plaire à son ami, on la choisit et on la veut par un mouvement de volonté supérieure.

L'*ad tertium* dit que « le Christ fut tout ensemble au terme et dans la voie, pour autant que selon l'esprit » ou l'âme dans sa partie supérieure, « Il jouissait de Dieu, et qu'Il avait une chair passible. Et voilà pourquoi, du côté de la chair passible,

il pouvait se produire pour Lui quelque chose qui répugnait à sa volonté naturelle et aussi à l'appétit sensible », ce qui n'est point possible pour les bienheureux dans le ciel, qui ne sont plus en rien dans la voie, mais seulement au terme.

La volonté du Christ, dans son acte libre et réfléchi, voulait toujours ce que voulait la volonté divine. Mais au-dessous de cette volonté libre, et indépendamment d'elle, se trouvait, dans le Christ, la volonté de nature, même dans l'ordre de la raison, et aussi la volonté sensible, ou plutôt le mouvement naturel de l'appétit sensible. Tant que cette double sorte de volonté a pu être affectée contrairement à ce que la volonté divine avait réglé en ses conseils pour la réalisation du salut des hommes, c'est-à-dire jusqu'à la mort du Christ sur la croix, il pouvait y avoir et il y avait, en effet, dans le Christ, des vouloirs qui étaient différents des vouloirs divins. — Devons-nous en conclure qu'il y a eu, dans le Christ, contrariété de volontés? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si, dans le Christ, s'est trouvée la contrariété des volontés?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ s'est trouvée la contrariété des volontés ». — La première dit que « la contrariété des volontés se considère selon la contrariété des objets, comme la contrariété des mouvements se considère selon la contrariété des termes, ainsi qu'on le voit par Aristote, au livre V des *Physiques* (ch. v, n. 3; de S. Th., leç. 8). Or, le Christ, selon diverses volontés, voulait des choses contraires; car, selon la volonté divine, Il voulait la mort, qu'Il répudiait selon la volonté humaine. Et aussi bien saint Athanase dit, dans son livre *contre Apollinaire* : *Quand le Christ disait : Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi, et, cependant, non ma volonté, mais que la vôtre se fasse; et aussi :*

L'esprit est prompt, mais la chair est infirme. Il marquait là deux volontés : la volonté humaine, qui en raison de l'infirmité de la chair fuyait la mort, et la volonté divine prompte à la Passion. Donc dans le Christ a été la contrariété des volontés ». — La seconde objection apporte le texte de l'Épître « *aux Galates*, ch. v (v. 17) », où « il est dit que *la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair*. Il y a donc contrariété des volontés, quand l'esprit convoite une chose et que l'esprit en convoite une autre. Or, il en était ainsi dans le Christ. Car par la volonté de charité que l'Esprit-Saint produisait en Lui, Il voulait la Passion, selon cette parole d'Isaïe, ch. LIII (v. 7) : *Il a été immolé parce qu'il l'a voulu Lui-même;* et selon la chair, Il fuyait la Passion. Donc, il y avait, en Lui, contrariété de volontés ». — La troisième objection en appelle à saint Luc, ch. XXII (v. 43), où « il est dit que *tombé en agonie, Il prolongeait son oraison.* Or l'agonie », qui vient du mot grec ἀγῶν, ῶνος, *combat*, « semble impliquer une certaine lutte de l'âme tendant en sens contraire. Donc il semble que dans le Christ a été la contrariété de la volonté ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans la détermination du sixième concile, il est dit : *Nous affirmons deux volontés naturelles, non contraires, comme le disent les hérétiques impies, mais sa volonté humaine qui suivait et ne résistait ou ne luttait pas, mais plutôt était soumise à sa divine et toute-puissante volonté* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la contrariété ne peut pas être à moins que l'opposition ne se considère dans un même sujet et par rapport à la même chose »; car, des diverses sortes d'opposition, c'est ainsi que se définit l'opposition de contrariété. « Si, en effet, la diversité existe selon diverses choses et en divers sujets, cela ne suffit point à la raison de contrariété, pas plus d'ailleurs que cela ne suffit à la raison de contradiction; par exemple, que l'homme soit beau ou sain selon la main et non selon le pied » : il n'y a pas là de contrariété ou de contradiction; ce qui serait, au contraire, s'il était sain ou s'il ne l'était pas, ou s'il était sain ou malade, selon la main ou selon le pied. — « Pour cela donc qu'il y ait contrariété de volontés en un sujet donné, il est

requis, premièrement, que la diversité des volontés se considère selon la même chose. Si, en effet, la volonté de l'un porte sur une chose à faire selon une certaine raison universelle et que la volonté de l'autre porte sur la même chose à ne pas faire selon une certaine raison particulière, il n'y a pas totalement contrariété des volontés. Par exemple, si le roi veut qu'un brigand soit pendu en vue du bien de la république, et que l'un des parents du coupable veuille qu'il ne soit pas pendu en raison de l'amour de famille qu'il lui porte, il n'y aura pas contrariété de volonté, à moins peut-être que la volonté du bien privé n'aille si loin qu'elle veuille empêcher le bien public pour conserver le bien privé : dans ce cas, en effet, la contrariété des volontés porterait sur le même objet. — Il est requis encore pour la contrariété de volonté, qu'il s'agisse de la même volonté. Car, si l'homme veut une chose selon l'appétit de l'intelligence, et une autre chose selon l'appétit sensible, il n'y a point là de contrariété; à moins peut-être que l'appétit sensible ne prévale à ce point qu'il change ou retarde l'appétit de la raison : dans ce cas, en effet, parviendrait déjà à la volonté elle-même de la raison quelque chose du mouvement contraire de l'appétit sensible ». — Voilà donc les deux conditions essentielles pour qu'il y ait vraiment contrariété de deux volontés. Il faut qu'il s'agisse de deux volontés de même ordre portant sur un même objet.

« Dès lors, nous devons dire que, bien que la volonté naturelle et la volonté de la sensualité » ou de l'appétit sensible, « dans le Christ, aient voulu autre chose que sa volonté divine ou sa volonté de raison, cependant il n'y a pas eu là contrariété de volontés. — D'abord, parce que ni sa volonté naturelle, ni sa volonté de sensualité » ou d'appétit sensible « ne répudiait cette raison selon laquelle la volonté divine et la volonté humaine de raison dans le Christ voulaient la Passion. La volonté absolue, en effet, dans le Christ, voulait le salut du genre humain; mais il ne lui appartenait pas de vouloir l'un par rapport à l'autre », c'est-à-dire la Passion en vue du salut du genre humain : ceci, en effet, était le propre de la volonté de raison. « Quant au mouvement de la sensualité » ou de l'appétit

sensible, « il n'était pas apte à s'étendre jusque-là » : sa sphère était celle du monde sensible, non celle du monde rationnel. — « Secondement, parce que ni la volonté divine, ni la volonté de raison, dans le Christ, n'était empêchée ou retardée par la volonté naturelle ou par la volonté de la sensualité. Pareillement aussi, en sens inverse, ni la volonté divine, ni la volonté de raison, dans le Christ, ne répudiait ou ne retardait le mouvement de la volonté naturelle humaine et le mouvement de la sensualité » ou de l'appétit sensible « dans le Christ. Il plaisait, en effet, au Christ, selon sa volonté divine et selon sa volonté de raison, que la volonté naturelle, en Lui, et la volonté de la sensualité » ou de l'appétit sensible « eussent leur mouvement selon l'ordre de la nature » en ce qui touchait au mystère de douleur que devait être sa Passion.

« Par où l'on voit », conclut saint Thomas, au terme de ce lumineux article, « qu'il n'y a eu, dans le Christ, aucune répugnance ou aucune contrariété de volontés ». Même au sein de la diversité la plus radicale et la plus absolue entre ses diverses volontés ou ses divers vouloirs et ses divers mouvements affectifs, l'harmonie la plus complète et la plus parfaite régnait entre tous ces divers vouloirs, chacun d'eux se portant à son objet propre selon qu'il convenait à la fin supérieure qui les unissait tous, sans qu'ils fussent jamais les uns pour les autres une cause de trouble ou de désordre.

L'*ad primum* fait observer précisément que « cela même que quelque volonté humaine, dans le Christ, voulait autre chose que sa volonté divine, procédait de la volonté divine elle-même, par le bon plaisir de laquelle la volonté humaine se mouvait, dans le Christ, de ses mouvements propres, ainsi que le dit saint Jean Damascène » (de *la Foi Orthodoxe*, liv. III, ch. XV, XVIII, XIX).

L'*ad secundum* répond que « chez nous, par la convoitise ou concupiscence de la chair le désir de l'esprit se trouve empêché ou retardé; ce qui n'était point dans le Christ. Et voilà pourquoi, dans le Christ, il n'y eut pas contrariété de la chair à l'esprit, comme chez nous ».

L'*ad tertium* déclare que « l'agonie » ou le combat dont il

s'agit, « ne fut pas, dans le Christ, quant à la partie raisonnable de l'âme, selon que cette agonie ou ce combat implique une lutte de volontés procédant de la diversité des raisons qui les meuvent, comme il arrive, par exemple, lorsque quelqu'un, selon qu'il considère une chose, veut ceci, et selon qu'il considère une autre chose, veut le contraire. Car, un tel combat provient de la débilité ou de la faiblesse de la raison, laquelle ne peut pas discerner ce qu'il y a de meilleur purement et simplement » ou en vue du choix à faire *hic et nunc*. « Ceci ne fut pas dans le Christ. Lui, en effet, par sa raison, jugeait qu'il était purement et simplement meilleur que par sa Passion s'accomplisse la volonté divine touchant le salut du genre humain. Toutefois, il y eut, dans le Christ, agonie ou combat quant à la partie sensible, selon que cette agonie ou ce combat et cette lutte implique la crainte » physique et sensible « d'une infortune imminente, comme le dit saint Jean Damascène, au livre III (ch. XVIII, XXIII) ». — On remarque cette explication si profonde du mystère de l'agonie du Christ relaté par l'Évangile.

Après nous être occupés de l'unité d'être et de l'unité de vouloir dans le Christ, « nous devons maintenant considérer l'unité d'opération » ou d'action en Lui. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XIX

DE L'UNITÉ DE L'OPÉRATION DU CHRIST

Cette question comprend quatre articles :

1° Si, dans le Christ, il est une opération, de la divinité et de l'humanité, ou plusieurs?
2° Si, dans le Christ, il est plusieurs opérations selon la nature humaine?
3° Si le Christ, selon l'opération humaine, a mérité, pour Lui, quelque chose?
4° Si, par elle, Il a mérité quelque chose pour nous?

Les deux premiers de ces quatre articles traitent de la distinction des opérations dans le Christ. Les deux autres, de l'opération humaine, en tant que méritoire. — Pour ce qui est de la distinction, il y a à examiner : premièrement, si la nature humaine et la nature divine entraînent une diversité d'opérations; secondement, si même la nature humaine, prise toute seule, l'entraîne également. — Le premier point va faire l'objet de l'article suivant.

Article Premier.

Si, dans le Christ, il est seulement une opération de la divinité et de l'humanité?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « dans le Christ, il est seulement une opération de la divinité et de l'humanité ». — La première apporte un texte de « saint Denys, au chapitre des *Noms divins* » (de S. Th , leç. 3), où il est « dit : *L'opération très bénigne de Dieu envers nous se distingue par cela que selon nous, de nous, le Verbe qui est au-dessus de toute*

substance s'est humanisé intégralement et véritablement et qu'Il a fait et souffert tout ce qui convenait à son opération divine et humaine; où il nomme une seule opération divine et humaine, qui se dit, en grec, θεανδρική, c'est-à-dire divino-humaine. Il semble donc qu'il y a, dans le Christ, une seule opération composée ». — La seconde objection dit que « pour l'agent principal et l'instrument il n'est qu'une seule opération. Or, la nature humaine, dans le Christ, fut l'instrument de la nature divine; comme il a été dit plus haut (en maint endroit). Donc c'est une même opération pour la nature divine et la nature humaine dans le Christ ». — La troisième objection déclare que « dans le Christ les deux natures se trouvant en une seule hypostase ou personne, il est nécessaire que ce qui appartient à l'hypostase ou à la personne soit un et identique. Or, l'opération appartient à l'hypostase ou à la personne; car rien n'opère ou agit sinon le suppôt qui subsiste; et aussi bien, selon Aristote (*Métaphysiques*, liv. I, ch. 1, n. 6; de S. Th., leç. 1), *les actes appartiennent aux choses particulières*. Donc dans le Christ il est une seule et même opération pour la divinité et l'humanité ». — La quatrième objection arguë de ce que « comme l'être appartient à l'hypostase qui subsiste; de même aussi l'agir. Or, en raison de l'unité de l'hypostase, il n'est, dans le Christ, qu'un seul être, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 17, art. 2). Donc, aussi, en raison de la même unité, il n'est, dans le Christ qu'une seule opération ». — La cinquième objection fait observer que « là où se trouve un seul effet produit, là se trouve une seule opération. Or, c'est le même effet produit par la divinité et l'humanité, comme fut, par exemple, la guérison du lépreux ou la résurrection du mort. Donc il semble que dans le Christ il n'est qu'une seule opération de la divinité et de l'humanité ».

L'argument *sed contra* est l'autorité « de saint Ambroise », qui « dit, au livre II du livre *à l'empereur Gratien* (ch. VIII) : *Comment la même opération est-elle d'une puissance divine? Est-ce que la plus petite peut agir de la même manière que la plus grande? Ou peut-il y avoir une seule opération, quand la substance est diverse?* »

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. précéd., art. 1), les hérétiques qui affirmèrent une seule volonté dans le Christ affirmèrent aussi une seule opération en Lui. Et », ajoute le saint Docteur, « afin que l'on comprenne mieux leur sentiment erroné, il faut considérer que partout où se trouvent plusieurs agents ordonnés, l'agent inférieur est mû par l'agent supérieur; c'est ainsi que dans l'homme le corps est mû par l'âme, et les puissances inférieures par la raison. Il suit de là que les actions et les mouvements du principe inférieur sont plutôt des effets que des opérations; c'est ce qui appartient au principe suprême, qui est proprement opération. Nous disons, pour l'homme, par exemple, que le fait de marcher, qui appartient aux pieds, et le fait de toucher, qui appartient aux mains, sont certains faits de l'homme, que son âme opère ou réalise : le premier, par les pieds; le second, par les mains. Et parce que c'est la même âme qui opère dans l'un et dans l'autre, du côté de celui qui opère et qui est le premier principe moteur, il n'y a qu'une seule et indistincte opération; c'est du côté des faits que la différence se rencontre. Or, de même que dans un pur homme, le corps est mû par l'âme et l'appétit sensible par l'appétit rationnel, de même en Notre-Seigneur Jésus-Christ, la nature humaine était mue et régie par la nature divine. Et voilà pourquoi ces hérétiques disaient qu'il est une même et indistincte opération du côté de la divinité elle-même qui opère; mais que cependant il y avait divers effets ou diverses choses opérées : en ce sens que la divinité du Christ réalisait certaines choses par elle-même, comme c'était elle qui *portait toutes choses par la vertu de sa parole* (*aux Hébreux*, ch. 1, v. 3), et qu'elle réalisait certaines autres choses par la nature humaine, comme était le fait de marcher corporellement. Aussi bien, dans le sixième concile, on cite les paroles de l'hérétique Sévère, qui disait : *Les choses qui étaient dues à l'action et à l'opération du Christ différaient beaucoup. Les unes, en effet, conviennent à Dieu; et les autres sont humaines. C'est ainsi que marcher corporellement sur la terre est chose certainement humaine; mais donner une marche saine à des gens perclus de leurs jambes et totalement*

incapables de marcher sur la terre est chose qui convient à Dieu. Toutefois, un seul sujet, savoir le Verbe incarné opérait l'un et l'autre. Et l'on ne doit nullement attribuer l'un à une nature, et l'autre à l'autre; ni, parce qu'il y a deux choses opérées ou deux modes d'opérer, on ne doit en appeler à deux natures ou deux formes qui opèrent ».

Tel était le sentiment de ces hérétiques. — « Mais, en cela, ils se trompaient », déclare saint Thomas. « C'est qu'en effet », explique le saint Docteur, « l'action de ce qui est mû par un autre est double : l'une, qu'il a selon sa forme propre; l'autre, qu'il a selon qu'il est mû par un autre. C'est ainsi que l'opération de la hache, selon sa forme propre, est de couper; et selon qu'elle est mue par l'ouvrier, son opération est de faire un banc. L'opération qui appartient à une chose selon sa forme, est propre à elle; et elle n'appartient à celui qui la meut qu'autant qu'il use de cette chose pour son opération à lui : chauffer, par exemple, est l'opération propre du feu; ce n'est l'opération du forgeron qu'autant qu'il se sert du feu pour chauffer le fer. L'opération, au contraire, qui n'appartient à une chose que selon qu'elle est mue par un autre, n'est pas une autre opération que celle du principe qui meut cette chose : et, par exemple, faire le banc n'est pas une opération de la hache distincte de l'opération de l'ouvrier » : il n'y a là qu'une seule et même opération. « Il suit de là que partout où le principe qui meut et la chose qui est mue ont diverses formes ou vertus opératives, là il faut que autre soit l'opération propre du principe qui meut et autre l'opération propre de la chose qui est mue, bien que la chose qui est mue participe l'opération du principe qui meut, et que le principe qui meut use de l'opération de la chose mue, de telle sorte que tous deux agissent avec la communication l'un de l'autre » : comme on peut s'en rendre compte par l'exemple cité tout à l'heure du forgeron qui se sert du feu pour chauffer le fer.

« Ainsi donc », poursuit saint Thomas, « dans le Christ la nature humaine a sa forme propre et sa vertu propre par laquelle elle opère; et de même aussi la nature divine. Il s'ensuit que la nature humaine a son opération propre, distincte de

l'opération de la nature divine; et inversement. Et cependant la nature divine use de l'opération de la nature humaine comme de l'opération de son instrument : et, pareillement, la nature humaine participe l'opération de la nature divine, comme l'instrument participe l'opération de l'agent principal. Et c'est ce que dit saint Léon, pape, dans sa lettre *à Flavius* (ch. IV) : *L'une et l'autre forme*, savoir la nature divine et la nature humaine dans le Christ, *réalise*, avec la communion de l'autre, *ce qui lui est propre : le Verbe faisant ce qui est du Verbe; et la chair accomplissant ce qui est de la chair*. Que s'il n'était qu'une seule opération de la divinité et de l'humanité dans le Christ, il faudrait dire ou que la nature humaine n'a point sa propre forme et sa vertu (car dire cela de la nature divine est chose impossible), d'où il suivrait que dans le Christ il n'y a que la seule opération divine; ou que de la vertu divine et de la vertu humaine est résultée dans le Christ une seule vertu. Or, l'une et l'autre de ces deux choses est impossible; car la première ferait que la nature humaine dans le Christ est imparfaite; et la seconde amènerait la confusion des natures. Et c'est pourquoi, avec raison, dans le sixième concile, cette opinion a été condamnée. On lit, en effet, dans ses déclarations : *Nous glorifions dans le même Seigneur, Jésus-Christ, notre vrai Dieu, deux opérations naturelles indivises, inchangeables, inconfuses, inséparables, savoir l'opération divine et l'opération humaine* ». — Cet exposé si profond et si serré du corps de l'article que nous venons de lire aura pu nous montrer ce qu'avait de particulièrement délicat la question de l'unité d'opération dans le Christ. Les réponses aux objections vont ajouter encore un surcroît de lumière.

L'*ad primum* explique le mot de saint Denys. « En mettant dans le Christ une opération théandrique ou divino-humaine, saint Denis n'entend pas qu'il y ait confusion des opérations ou des vertus de l'une et l'autre nature, mais que l'opération divine du Christ use de son opération humaine et que l'opération humaine participe la vertu de l'opération divine. Aussi bien, comme il le dit lui-même en l'une de ses épîtres (*à Caïus*), *Il réalisait de façon surhumaine ce qui est le propre de*

l'homme ; comme on le voit par ce qu'une Vierge le concevait surnaturellement, et que l'eau portait le poids de ses pieds terrestres. Il est manifeste, en effet, qu'être conçu appartient à la nature humaine, et de même aussi marcher ; mais l'un et l'autre fut dans le Christ surnaturellement. De même, il opérait les choses divines d'une façon humaine ; comme quand Il guérit le lépreux en le touchant. Aussi bien, dans la même épître (*à Caïus*), saint Denys ajoute : *Mais, Dieu étant fait homme* », Il agissait « *par une certaine nouvelle opération de Dieu et de l'homme.* Or, qu'il entende qu'il y ait dans le Christ deux opérations, l'une de la nature divine et l'autre de la nature humaine, on le voit par ce qu'il dit au chapitre II des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3), que *dans ces choses*, qui appartiennent à l'opération de la nature humaine du Verbe incarné, *le Père et l'Esprit-Saint ne communiquent en aucune manière, à moins qu'on ne dise que c'est selon la volonté très bénigne et miséricordieuse*, en ce sens que le Père et l'Esprit-Saint voulurent, par miséricorde, que le Christ agisse et pâtisse les choses humaines. Et il ajoute : *aussi selon toute l'opération souverainement sublime et ineffable que Celui qui s'est fait l'un de nous a opérée par cela qu'Il est Dieu et le Verbe de Dieu.* On le voit donc : autre est l'opération humaine du Christ, dans laquelle le Père et l'Esprit-Saint ne communiquent que selon l'acceptation de leur miséricorde : et autre son opération en tant qu'Il est le Verbe de Dieu, dans laquelle communiquent le Père et l'Esprit-Saint ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « une chose est dite instrument, en raison de ce qu'elle est mue par l'agent principal ; laquelle cependant, outre cela, peut avoir son opération propre en raison de sa forme ; comme il a été dit du feu. Ainsi donc l'action de l'instrument, en tant qu'il est instrument, n'est pas une autre action que l'action de l'agent principal ; mais il peut avoir une autre opération, selon qu'il est lui-même une certaine chose. De même, dans le Christ, l'opération qui est celle de la nature humaine en tant qu'elle est l'instrument de la divinité, n'est pas une autre opération que celle de la divinité : et, en effet, ce n'est pas un autre salut par

lequel nous sauve l'humanité du Christ et sa divinité. Toutefois, la nature humaine, dans le Christ, a une certaine opération propre, distincte de l'opération divine, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* accorde « que l'opération appartient à l'hypostase qui subsiste, mais selon sa forme et sa nature, de laquelle l'opération reçoit son espèce. Il suit de là que la diversité des formes ou des natures donne l'espèce des opérations; et l'unité de l'hypostase, l'unité numérique de l'opération de l'espèce. C'est ainsi que le feu a deux opérations spécifiquement différentes : savoir illuminer et chauffer, selon la différence de la lumière et de la chaleur », qui se rattachent aux deux qualités accidentelles du feu et sont le principe immédiat de son action, « et cependant il n'est qu'une illumination numérique du feu pour une fois où il illumine. Et, pareillement, dans le Christ, il faut qu'il y ait deux opérations spécifiquement différentes selon ses deux natures; et cependant, chacune de ces opérations est une numériquement, dans le Christ, selon qu'elle a été faite en une fois, comme une marche ou une guérison ».

L'*ad quartum* complète cette doctrine de l'*ad tertium*. Il concède que « l'être et l'agir appartiennent à la personne en raison de la nature; mais autrement et autrement. Car l'être appartient à la constitution même de la personne. Et, ainsi, de ce chef, il a la raison de terme. D'où il suit que l'unité de la personne requiert l'unité de l'être complet et personnel » ou de l'être qui n'est pas simplement accidentel, faisant être comme ceci ou comme cela, mais qui fait être tout court, ou au sens pur et simple. « L'opération, elle, est un effet de la personne », produit par elle « selon une certaine forme ou nature. Et de là vient que la pluralité des opérations ne préjudicie en rien à l'unité personnelle ». Deux actes d'être, au sens pur et simple, répugnent dans un seul et même être, ou dans un seul et même suppôt, une seule et même personne; car c'est ce qui fait être purement et simplement; et un même être n'a qu'un seul être pur et simple. Mais rien n'empêche qu'un seul et même suppôt ait plusieurs opérations spécifiquement distinctes, selon la diversité des principes formels d'action qui peuvent être en lui.

L'*ad quintum* dit que « autre est l'effet propre de l'opération divine, et autre l'effet propre de l'opération humaine dans le Christ. C'est ainsi que l'effet propre de l'opération divine est la guérison du lépreux ; et l'effet propre de l'opération humaine est le contact du malade. Toutefois, les deux opérations concourent à un seul effet selon qu'une nature agit en communion de l'autre, ainsi qu'il a été dit « (au corps de l'article).

Il y a deux opérations spécifiquement distinctes, appartenant toutes deux à l'unique Personne du Verbe, dans le Christ, en raison des deux natures qui sont en Lui, bien qu'elles forment, en tant qu'elles sont subordonnées et qu'elles se compénètrent en vue d'un même effet, une seule opération d'ordre à part que nous pouvons et devons appeler théandrique. — Mais, à prendre la nature humaine en elle-même, distinctement, pouvons-nous encore parler de multiplicité d'opérations dans le Christ. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si, dans le Christ, se trouvent plusieurs opérations humaines?

Trois objections veulent prouver que « dans le Christ se trouvent plusieurs opérations humaines ». — La première dit que « le Christ, en tant qu'homme, communique : avec les plantes, dans la nature nutritive ; avec les animaux, dans la nature sensitive ; et avec les anges, dans la nature intellective ; comme, du reste, tous les autres hommes. Or, autre est l'opération de la plante, en tant qu'elle est plante ; et autre, l'opération de l'animal, en tant qu'il est animal. Donc le Christ, en tant qu'Il est homme, a plusieurs opérations ». — La seconde objection fait observer que « les puissances et les habitus se distinguent selon les actes. Or, dans l'âme du Christ, se trouvèrent diverses puissances et divers habitus. Donc diverses

opérations ». — La troisième objection déclare que « les instruments doivent être proportionnés aux opérations. Or, le corps humain a divers membres qui diffèrent selon la forme. Ils sont donc accommodés à des opérations diverses. Et, par suite, il y a, dans le Christ, diverses opérations, selon la nature humaine ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (ch. xv, xvi) : *L'opération suit la nature.* Or, dans le Christ, il est seulement une nature humaine. Donc il n'y eut, dans le Christ, qu'une seule opération humaine ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « l'homme étant ce qu'il est selon la raison, cette opération est dite être purement et simplement humaine, qui procède de la raison par la volonté, l'appétit de la raison. Que s'il est quelque opération, dans l'homme, qui ne procède point de la raison et de la volonté, elle n'est pas purement et simplement une opération humaine, mais elle convient à l'homme selon quelqu'une des parties de la nature humaine : quelquefois, selon la nature même de l'élément corporel, comme le fait de se porter vers la terre », par la pesanteur ; « quelquefois, selon la vertu de l'âme végétative, comme le fait de se nourrir et de croître ; quelquefois, selon la partie sensitive, comme le fait de voir et d'entendre, d'imaginer et de se souvenir, de convoiter et de se mettre en colère. Parmi lesquelles opérations, il est de la différence. Car les opérations de l'âme sensitive sont aptes à obéir d'une certaine manière à la raison ; et, à cause de cela, elles sont en quelque manière raisonnables et humaines, en tant qu'elles obéissent à la raison, comme on le voit par Aristote, au livre I de l'*Éthique* (ch. xiii, n. 15 ; de S. Th., leç. 20). Les opérations, au contraire, qui suivent l'âme végétative, ou encore la nature de l'élément corporel, ne sont point soumises à la raison ; et, par suite, elles ne sont en aucune manière raisonnables ou humaines purement et simplement, mais seulement en raison d'une partie de la nature humaine », ou parce qu'elles sont dans l'homme. — « D'autre part, il a été dit plus haut (art. précéd.), que quand un agent inférieur agit par sa propre forme, alors autre est l'opération de l'agent inférieur,

et autre celle de l'agent supérieur; quand, au contraire, l'agent inférieur n'agit que selon qu'il est mû par l'agent supérieur, dans ce cas c'est une même opération pour l'agent inférieur et l'agent supérieur. Il suit de là qu'en tout sujet qui n'est qu'un pur homme, l'opération due à la forme des éléments, et l'opération de l'âme végétative est autre à l'endroit de l'opération de la volonté qui est proprement humaine. De même aussi, l'opération de l'âme sensitive, pour autant qu'elle n'est point mue par la raison », ou qu'elle échappe à sa dépendance; « mais quand elle est mue par la raison, de ce chef on a la même opération pour la partie sensitive et la partie raisonnable. Quant à l'âme raisonnable, il n'y a pour elle qu'une opération, si nous nous rapportons au principe même de l'opération, qui est la raison ou la volonté; mais elle se diversifie selon le rapport aux divers objets : et cette diversité, quelques-uns l'ont appelée une diversité de choses opérées, plutôt qu'une diversité d'opérations, jugeant de l'unité d'opérations seulement du côté du principe opératif. Et c'est, en effet, en ce sens que nous nous enquérons maintenant de l'unité ou de la pluralité des opérations dans le Christ. — Ainsi donc, en tout sujet qui est un pur homme il est seulement une opération qui est dite proprement humaine; en dehors de laquelle, cependant, se trouvent, en tout sujet qui est un pur homme, certaines autres opérations qui ne sont pas proprement humaines, ainsi qu'il a été dit. — Mais, dans l'homme Jésus-Christ, il n'était aucun mouvement de la partie sensible, qui ne fût ordonné par la raison. Les opérations elles-mêmes naturelles et corporelles appartenaient d'une certaine manière à sa volonté, pour autant qu'il était de sa volonté que *la chair agisse et pâtisse ce qui lui était propre*, comme il a été dit plus haut (q. 18, art. 5). Et, à cause de cela, beaucoup plus qu'en n'importe quel autre homme, dans le Christ il n'est qu'une seule opération ».

L'*ad primum* répond que « l'opération de la partie sensitive et nutritive, n'est point proprement humaine, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). Et, par conséquent, bien que cette opération ait été dans le Christ, il ne s'ensuit pas que dans le Christ se soient trouvées plusieurs opérations *humaines*. « Et

toutefois, dans le Christ, ces sortes d'opérations furent plus des opérations humaines que dans les autres hommes »; mais alors elles ne multipliaient point l'opération humaine, puisqu'elles n'étaient dites humaines, que parce qu'elles dépendaient du principe de l'opération humaine, qui est unique, ainsi qu'il a été dit, savoir la volonté dirigée par la raison.

L'*ad secundum* déclare que « les puissances et les habitus se diversifient par comparaison aux objets; et, par suite, la diversité des opérations de cette manière répond aux diverses puissances et aux divers habitus comme aussi elle répond aux divers objets. Cette diversité d'opérations, nous n'entendons pas l'exclure de l'humanité du Christ; comme, non plus, celle qui est selon un autre organe corporel; mais seulement celle qui est selon le premier principe actif, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

« Et, par là, se trouve résolue la troisième objection », qui argumentait de la différence des organes corporels.

Dans l'humanité du Christ se trouvaient et se trouvent de multiples principes d'opérations, qui se distinguent, soit dans l'ordre des puissances, soit plus encore dans l'ordre des habitus, selon la diversité des objets. Mais cette diversité d'opérations ne fait pas qu'il y ait eu ou qu'il y ait en Lui plusieurs opérations *humaines*, à considérer l'opération humaine du côté du principe qui lui donne d'être telle. Ce principe, en effet, n'est pas autre que la volonté dirigée par la raison; et tout ce qui, dans le Christ, à un titre quelconque, a pu être principe d'opération, ne faisait qu'exécuter ce que sa volonté rationnelle avait déterminé ou accepté. — Au sujet de l'opération humaine du Christ, entendue dans le sens que nous venons de préciser, une double question, du plus haut intérêt, se pose. C'est de savoir si cette action humaine du Christ a pu revêtir le caractère d'action méritoire, soit pour Lui, soit pour nous. Et, d'abord pour Lui. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si l'action humaine du Christ a pu être méritoire pour Lui ?

Quatre objections veulent prouver que « l'action humaine du Christ n'a pas pu être méritoire pour Lui ». — La première fait observer que « le Christ, avant sa Passion, fut au terme de la vision béatifique comme Il l'est maintenant. Or, celui qui est au terme ne peut pas mériter. La charité, en effet, se rattache à la récompense de la béatitude, puisque selon elle on parle de fruition ; et, par suite, elle ne semble pas être principe de mérite, le mérite et la récompense n'étant pas une même chose. Donc le Christ, avant sa Passion, ne méritait point; pas plus que maintenant Il ne mérite ». — La seconde objection dit que « nul ne mérite ce qui Lui est dû. Or, de ce que le Christ est le Fils de Dieu par nature, à Lui est dû l'héritage éternel, que les autres méritent par les bonnes œuvres. Donc le Christ, qui, dès le début, a été Fils de Dieu, n'a pas pu mériter quelque chose ». — La troisième objection déclare que « quiconque a ce qui est principal ne mérite pas à proprement parler ce qui s'ensuit dès qu'on le possède. Or, le Christ eut la gloire de l'âme, de laquelle, selon l'ordre commun, résulte la gloire du corps, comme le dit saint Augustin dans la lettre *à Dioscore* (chap. III); toutefois, dans le Christ, par dispense, il se faisait que la gloire de l'âme ne dérivait pas sur le corps. Donc le Christ ne mérita point la gloire du corps ». — La quatrième objection fait cette remarque, que « la manifestation de l'excellence du Christ », qui constitue sa gloire, « n'est pas le bien du Christ Lui-même, mais de ceux qui le connaissent; et aussi bien il est promis, comme récompense, à ceux qui aiment le Christ, qu'Il se manifestera à eux; selon cette parole marquée en saint Jean, ch. XIV (v. 21) : *Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai, et je me manifesterai à lui.* Donc le Christ n'a point mérité » sa gloire parmi les hommes ou « la manifestation de son excellence ».

L'argument *sed contra* apporte le texte formel de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Philippiens*, ch. II (v. 8, 9) : *Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort; et, à cause de cela, Dieu l'a exalté.* Donc, en obéissant, Il a mérité son exaltation ; et, par suite, Il a mérité quelque chose pour Lui ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule d'abord ce beau principe, qu' « avoir un bien par soi est plus noble que l'avoir par un autre : car toujours *la cause qui est par soi l'emporte sur celle qui est par un autre*, comme il est dit au livre VIII des *Physiques* (ch. v, n. 7 ; de S. Th., leç. 9) ; et quelqu'un est dit avoir par lui-même ce dont il est à lui-même d'une certaine manière la cause. Or, la première cause de tous nos biens par mode d'autorité » ou comme source première d'où ils dérivent « est Dieu ; et, de cette manière, aucune créature n'a quelque chose de bien par elle-même, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 7) : *Qu'as-tu que tu n'aies point reçu?* Toutefois, d'une façon secondaire, quelqu'un peut être cause pour soi d'avoir un certain bien, pour autant qu'en cela », ou dans le fait de la venue de ce bien en lui, « il coopère à Dieu. Et, de la sorte, celui qui a quelque chose par son mérite propre, a, d'une certaine manière, cela, par lui-même. D'où il suit qu'on a d'une manière plus noble ce qu'on a par voie de mérite que ce que l'on a sans l'avoir mérité. D'autre part », déclare saint Thomas en un magnifique principe, « toute perfection et toute noblesse doit être attribuée au Christ. Il s'ensuit que Lui-même a eu par voie de mérite ce que les autres ont de même, à moins qu'il ne s'agisse de quelque chose dont le manque préjudicierait davantage à la dignité et à la perfection du Christ que le mérite ne pourrait y ajouter. Il suit de là qu'Il n'a mérité ni la grâce, ni la science, ni la béatitude de l'âme, ni la divinité ; car le mérite n'étant que des choses que l'on n'a pas encore, il eût fallu que le Christ manquât de ces biens à un moment donné ; et manquer de ces biens eût diminué sa dignité plus que n'y aurait ajouté la raison de mérite. La gloire du corps, au contraire, et s'il est d'autres biens de cette nature, est moindre que la dignité du mérite, laquelle appartient à la vertu de charité. Il s'ensuit que nous devons dire

que le Christ a eu par voie de mérite la gloire du corps et les choses qui appartiennent à son excellence extérieure, comme sont l'ascention, la vénération et autres choses de ce genre. Par où l'on voit qu'Il a pu mériter pour Lui quelque chose ». — Nous ne saurions trop retenir la grande doctrine que vient de nous exposer saint Thomas dans cet article d'une si haute portée, soit pour ce qui regarde l'excellence du mérite en général, soit pour ce qui a trait à la raison du mérite dans le Christ et à la détermination de ce que le Christ a dû pouvoir mériter Lui-même.

L'*ad primum* déclare que « la fruition, qui est un acte de la charité, appartient à la gloire de l'âme, que le Christ ne mérita point. Si donc par la charité Il a mérité quelque chose, il ne s'ensuit pas que le mérite et la récompense s'identifient. Et toutefois, Il ne mérita point par sa charité en tant que c'était la charité de quelqu'un qui était au terme, mais par sa charité en tant qu'elle était la charité de quelqu'un qui était dans la voie; car le Christ Lui-même fut tout ensemble au terme et dans la voie, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 15, art. 10). De là vient que maintenant n'étant plus dans la voie Il n'est plus dans l'état de mériter ».

L'*ad secundum* accorde qu' « au Christ, selon qu'Il est Dieu et Fils de Dieu par nature, sont dus la gloire divine et le domaine de toutes choses comme au premier et souverain Maître. Mais à Lui aussi cependant est due la gloire comme à un homme bienheureux : gloire que sous certain rapport Il dut avoir sans mérite, et que sous un autre Il dut avoir avec mérite, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* fait observer que « le rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps vient de l'ordination divine selon la convenance des mérites humains : en ce sens que comme l'homme mérite par l'acte de l'âme qu'il exerce dans le corps, de même aussi il soit rétribué par la gloire de l'âme rejaillissant sur le corps. Et, à cause de cela, non seulement la gloire de l'âme mais aussi la gloire du corps tombe sous le mérite; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 11) : *Il vivifiera nos*

corps mortels en raison de son Esprit qui habite en nous. Et, ainsi, elle put tomber sous le mérite du Christ ».

L'*ad quartum* dit que « la manifestation de l'excellence du Christ appartient à son bien selon l'être qu'Il a dans la connaissance des autres ; quoique principalement elle appartienne au bien de ceux qui le connaissent selon l'être qu'ils ont en eux-mêmes. Mais cela encore se rapporte au Christ en tant qu'ils sont ses membres ». — On remarquera cette précision de doctrine sur le bien du Christ que constitue sa gloire selon qu'Il est connu par les autres. Si, en effet, cette connaissance constitue d'abord et par excellence le bien de ces derniers, elle constitue ausssi le bien du Christ à un double titre : selon que Lui-même vit ainsi dans la pensée des autres ; et aussi selon que le bien même de ces autres est son bien à Lui, en tant qu'ils lui appartiennent et qu'ils constituent les membres de son corps mystique.

Le Christ a dû pouvoir mériter pour Lui-même. Tout ce qui dans sa nature humaine, avant la Passion, pouvait n'être pas encore en Lui sans préjudicier à son excellence et à sa dignité, il était mieux, pour cette dignité et cette excellence, qu'Il acquière, par ses actions méritoires, le droit à le posséder par voie de récompense. A plus forte raison aura-t-Il dû pouvoir mériter tout ce qui a trait à sa gloire extérieure dans la personne des autres hommes. — Mais a-t-il pu mériter aussi pour les autres hommes en eux-mêmes, conquérant pour eux, par voie de mérite, le droit à recevoir de Dieu telles ou telles catégories de biens. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si le Christ a pu mériter pour les autres ?

Trois objections veulent prouver que « le Christ n'a pas pu mériter pour les autres ». — La première arguë de ce qu' « il

est dit, dans Ézéchiel, ch. XVIII (v. 20) : *L'âme qui aura péché, c'est elle qui mourra.* Donc, pour la même raison, l'âme qui aura mérité, c'est elle qui sera rétribuée. Et, par suite, il n'est pas possible que le Christ ait mérité pour les autres ». — La seconde objection fait observer que « *de la plénitude du Christ, tous reçoivent*; comme il est dit en saint Jean, ch. I (v. 16), Or, les autres hommes, qui ont la grâce du Christ, ne peuvent point mériter pour les autres. Il est dit, en effet, dans Ézéchiel, ch. XIV (v. 20), que *s'il y avait, dans la cité, Noé, Daniel et Job, ils ne délivreraient point le fils et la fille, mais eux-mêmes, par leur justice, se délivreraient eux-mêmes.* Donc le Christ non plus n'a pas pu mériter quelque chose pour nous ». — La troisième objection déclare que « *la récompense* que quelqu'un mérite *est due selon la justice et non selon la grâce,* comme on le voit *aux Romains,* ch. IV (v. 4). Si donc le Christ a mérité notre salut, il s'ensuit que notre salut n'est pas dû à la grâce de Dieu, mais est chose de justice; et que Dieu agit injustement à l'endroit de ceux qu'Il ne sauve pas, puisque le mérite du Christ s'étend à tous ». L'objection, on le voit, est du plus haut intérêt; et nous vaudra une importante précision de doctrine.

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, *aux Romains,* ch. V (v. 18) : *Comme par le délit d'un seul le mal a passé en tous pour la condamnation; ainsi par la justice d'un seul, le bien a passé en tous pour la justification de la vie.* Or, le démérite d'Adam va à la condamnation des autres. Donc, à bien plus forte raison, le mérite du Christ s'étend aux autres ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 8, art. 1, 5), dans le Christ ne se trouve pas seulement la grâce comme en un homme particulier, mais comme dans la tête ou le chef de toute l'Église, à qui tous sont unis comme à la tête sont unis les membres, desquels est constituée dans l'ordre mystique, une seule personne. Et de là vient que le mérite du Christ s'étend aux autres en tant qu'ils sont ses membres; de même qu'aussi, en un homme particulier l'action de la tête appartient d'une certaine manière à tous les membres, parce que la tête n'a point

pour elle seule la perception sensible, mais encore pour tous les membres » du corps.

L'*ad primum* fait observer que « le péché d'une personne particulière ne nuit qu'à elle seule. Mais le péché d'Adam, qui était constitué par Dieu principe de toute la nature, dérive aux autres par la propagation de la chair. Et, pareillement, le mérite du Christ, qui a été constitué par Dieu chef ou tête de tous les hommes par rapport à la grâce, s'étend à tous ses membres ».

L'*ad secundum* dit que « les autres reçoivent de la plénitude du Christ non point la source de la grâce, mais une certaine grâce particulière », c'est-à-dire la mesure de grâce qui leur a été fixée personnellement. « Et voilà pourquoi il n'est point nécessaire que les autres hommes puissent mériter pour les autres comme le Christ ».

L'*ad tertium* répond que « comme le péché d'Adam ne dérive aux autres que par la génération charnelle, de même le mérite du Christ ne dérive aux autres que par la régénération spirituelle qui se fait dans le baptême, par laquelle nous sommes incorporés au Christ, selon cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. III (v. 27) : *Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ*. Or, cela même est un effet de la grâce, qu'il soit concédé à l'homme d'être régénéré dans le Christ. D'où il suit que le salut des hommes reste un effet de la grâce ». Quand une fois l'homme a reçu la grâce du baptême qui l'incorpore au Christ, ensuite tout l'ordre du salut pour lui est chose due aux mérites du Christ, tant que lui-même ne se soustrait point par le péché à l'influence des mérites du Christ. Mais la grâce du baptême n'est pas chose qui tombe sous le mérite, même du Christ. Elle relève exclusivement de la grâce de Dieu. Dieu ne la doit à personne. Il la donne à qui il lui plaît. Et, par suite, le principe du salut étant gratuit, tout l'ordre du salut le demeure, quelque raison de mérite qui puisse intervenir dans cet ordre.

Nous avons vu quelles étaient les propriétés de l'Incarnation ou ce qui s'ensuit de ce mystère pour le Christ Lui-même, en

ce qui est de l'être et de l'être fait, et de l'unité soit quant à l'être, soit quant au vouloir, soit quant à l'agir. — « Nous devons maintenant considérer », toujours dans le même ordre des conséquences de l'Incarnation, « les choses qui conviennent au Christ par rapport au Père. Parmi lesquelles d'aucunes se disent de Lui selon qu'Il se compare au Père : comme le fait de lui être soumis, ou qu'Il l'a prié, qu'Il l'a servi dans son sacerdoce. D'autres, au contraire, se disent de Lui, ou peuvent se dire selon le rapport du Père à Lui ; par exemple, si le Père l'a adopté ; ou qu'Il l'a prédestiné. — Nous considérerons donc : premièrement, la sujétion du Christ au Père ; secondement, sa prière ; troisièmement, son sacerdoce ; quatrièmement, l'adoption, si elle lui convient ; cinquièmement, sa prédestination ». — Le premier point va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XX

DE LA SUJÉTION DU CHRIST AU PÈRE

Cette question comprend deux articles

1° Si le Christ est soumis au Père ?
2° S'Il est soumis à Lui-même ?

Article Premier.

S'il faut dire que le Christ est soumis au Père ?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne faut point dire que le Christ est soumis au Père ». — La première dit que « tout ce qui est soumis à Dieu le Père est créature ; car, comme il est dit au livre des *Dogmes de l'Église* (ch. IV), *dans la Trinité il n'est rien qui serve ou qui soit sujet*. Or, l'on ne doit pas dire purement et simplement que le Christ soit une créature, comme il a été marqué plus haut (q. 16, art. 8). Donc il ne faut pas dire purement et simplement que le Christ est soumis à Dieu le Père ». — La seconde objection déclare qu' « une chose est dite soumise à Dieu, du fait qu'elle le sert comme Maître et Seigneur. Or, à la nature humaine dans le Christ ne peut pas être attribué le fait de servir. Saint Jean Damascène dit, en effet, au livre III (ch. XXI) : *Il faut savoir que nous ne pouvons pas dire que la nature humaine dans le Christ soit esclave ou servante. Les noms d'esclave et de maître, en effet, ne désignent point la nature, mais plutôt la relation, comme les noms de paternité et de filiation*. Donc le Christ, selon sa nature humaine, n'est pas soumis à Dieu le Père ». — La troisième objection cite le texte de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 28), où « il est dit : *Quand toutes choses lui auront été sou-*

mises, alors le Fils Lui-même sera soumis à Celui qui lui aura soumis toutes choses. Or, comme il est dit *aux Hébreux*, ch. II (v. 8), *maintenant encore, nous ne voyons pas que toutes choses lui soient soumises.* Donc Lui-même n'est pas encore soumis au Père qui doit lui soumettre toutes choses ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, en saint Jean, ch. XIV (v. 28) : *Le Père est plus grand que moi.* Et saint Augustin dit, au livre I de *la Trinité* (ch. VII) : *Ce n'est pas sans raison que l'Écriture affirme l'un et l'autre : et que le Fils est égal au Père ; et que le Père est plus grand que le Fils. L'un est dit en raison de la forme de Dieu ; l'autre, en raison de la forme d'esclave, sans aucune confusion.* Or, le moindre ou le plus petit est soumis au plus grand. Donc le Christ, selon la forme d'esclave, est soumis au Père ».

Au corps de l'article, saint Thomas pose ce principe, qu' « à tout être qui a une certaine nature conviennent les choses qui sont le propre de cette nature. Or, la nature humaine, de par sa condition, a une triple sujétion à l'endroit de Dieu. — L'une, selon le degré de la bonté : en ce sens que la nature divine est l'essence même de la bonté, comme on le voit par saint Denys, au chapitre I des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3) ; et que toute nature créée a une certaine participation de la bonté divine, comme soumise aux rayons de cette bonté. — Secondement, la nature humaine est soumise à Dieu quant à la puissance de Dieu ; en ce sens que la nature humaine, comme toute créature, est soumise à l'opération de la disposition divine. — D'une troisième manière, la nature humaine est spécialement soumise à Dieu en raison de son acte propre, pour autant que par sa volonté propre elle obéit aux commandements de Dieu. — Cette triple sujétion au Père, le Christ la confesse de Lui-même. — La première, quand Il dit, en saint Matthieu, ch. XIX (v. 17) : *Que m'interroges-tu sur ce qui est bon? Dieu seul est bon.* Où saint Jérôme dit que *parce que le jeune homme l'avait appelé Maître bon, et ne l'avait point confessé Dieu ou Fils de Dieu, Il dit que tout homme, quelque saint qu'il soit, comparé à Dieu n'est pas bon.* Et par là Il donnait à entendre que Lui-même, selon sa nature humaine, n'atteignait pas à la bonté divine. Et,

parce que *dans les choses qui ne sont point grandes par la masse, être plus grand est la même chose qu'être meilleur*, comme le dit saint Augustin au livre VI de *la Trinité* (ch. VIII), pour cette raison le Père est dit *plus grand* que le Fils selon la nature humaine. — La seconde sujétion est attribuée au Christ, en tant que toutes les choses qui se sont passées à l'endroit de son humanité, la foi tient qu'elles ont été réglées par la disposition divine. Aussi bien saint Denys dit, au chapitre IV de *la Hiérarchie céleste*, que le Christ, *est soumis aux ordinations de Dieu le Père*. Et c'est là la sujétion de la servitude ou du servage, selon laquelle *toute créature sert Dieu* (Judith, ch. XVI, v. 17), soumise à son ordination » ou à son gouvernement et à son souverain domaine, « selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. XVI (v. 24) : *La créature qui vous sert, vous qui l'avez faite*. Et, à ce titre aussi, le Fils de Dieu, dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 7), est dit avoir pris *la forme d'esclave*. — La troisième sujétion, le Christ se l'attribue à Lui-même, en saint Jean, ch. VIII (v. 29), quand Il dit : *Les choses qui lui plaisent, je les fais toujours*. Et c'est là la sujétion de l'obéissance. Aussi bien est-il dit, dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 8), qu'*Il s'est fait obéissant au Père jusqu'à la mort* ».

L'*ad primum* déclare que « comme il ne faut pas entendre purement et simplement que le Christ soit une créature, mais seulement en raison de sa nature humaine, soit qu'on ajoute cette détermination, soit qu'on ne l'ajoute pas, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 16, art. 8) ; de même aussi l'on ne doit pas entendre purement et simplement que le Christ soit soumis au Père, mais seulement en raison de la nature humaine, même si cette détermination n'est pas ajoutée. Toutefois, il est mieux de l'ajouter, pour éviter l'erreur d'Arius, qui disait que le Fils était moindre que le Père ».

L'*ad secundum* fait observer que « la relation de serviteur ou d'esclave et de maître se fonde sur l'action et la passion, en ce sens qu'il appartient au serviteur ou à l'esclave d'être mû par le maître à son commandement. D'autre part, agir ne s'attribue pas à la nature comme à ce qui agit, mais à la personne ; car *les actes appartiennent aux suppôts et aux êtres particuliers*, d'après

Aristote (*Métaphysiques*, liv. I, ch, 1, n, 6 ; de S. Th., leç. 6). Toutefois l'action s'attribue à la nature comme à ce en raison de quoi la personne ou le suppôt agit. Et, à cause de cela, bien que, à proprement parler, on ne dise pas que la nature est esclave ou maîtresse, on peut cependant dire, en toute propriété, qu'une hypostase ou une personne est maîtresse ou qu'elle est esclave selon telle ou telle nature. Et, à ce titre, rien n'empêche de dire le Christ soumis au Père ou serviteur et esclave selon sa nature humaine ».

L'*ad tertium* répond que « comme le dit saint Augustin, au livre I de *la Trinité* (ch. VIII), *alors le Christ livrera le royaume à Dieu et au Père, quand Il aura conduit les justes, dans lesquels Il règne maintenant par la foi, jusqu'à la vision*, afin qu'ils voient l'essence divine commune au Père et au Fils. Et alors Il sera totalement soumis au Père, non seulement en Lui-même, mais encore dans ses membres, par la pleine participation de la divinité. Alors aussi toutes choses seront pleinement soumises à Lui par l'accomplissement final de sa volonté à leur sujet. Bien que dès maintenant toutes choses lui soient aussi soumises quant à la puissance, selon cette parole dite par Lui en saint Matthieu, chapitre dernier (v. 18) : *Il m'a été donné tout pouvoir au ciel et sur la terre*, etc. ».

Parce que le Christ, en même temps qu'Il est Dieu, est aussi véritablement homme, si, comme Dieu, Il est, en toutes choses, égal à son Père et nullement soumis à Lui, de quelque sujétion qu'il s'agisse, comme homme, au contraire, Il est vraiment soumis au Père ou dans un ordre inférieur par rapport à Lui, dépendant de Lui quant à la bonté de cette nature humaine, quant à la gestion de tout ce qui la concerne, et plus spécialement encore dans l'ordre de sa volonté sous forme d'obéissance. — Mais, nous venons de le rappeler, s'Il est homme, le Christ est Dieu aussi. Pouvons-nous, devons-nous affirmer qu'à ce titre Il est soumis à Lui-même. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le Christ est soumis à Lui-même?

Trois objections veulent prouver que « le Christ n'est pas soumis à Lui-même ». — La première arguë de ce que dit « saint Cyrille, dans sa Lettre synodale, celle qui fut reçue par le synode ou concile d'Ephèse. *Le Christ*, dit-il, *n'est ni son serviteur, ni son maître. Parler ainsi, en effet, ou même le penser est chose folle ; bien plus, c'est chose impie.* C'est aussi ce qu'affirme sait Jean Damascène, au livre III (ch. XXI), quand il dit : *Un seul et même être, le Christ ne peut pas être serviteur et maître de Lui-même.* Or, le Christ est dit serviteur du Père pour autant qu'Il lui est soumis. Donc Il n'est pas soumis à Lui-même ». — La seconde objection dit que « le serviteur se rapporte au maître. Or, la relation n'est point de quelqu'un à lui-même ; et de là vient que saint Hilaire dit, au livre de *la Trinité* (liv. VII, n. 15), que *rien n'est semblable ou égal à lui-même.* Donc le Christ ne peut pas être dit serviteur de Lui-même. Et, par suite, Il n'est pas soumis à Lui-même ». — La troisième objection déclare que « *comme l'âme raisonnable et la chair est un seul homme, ainsi Dieu et l'homme est un seul Christ*, selon que s'exprime saint Athanase (dans le symbole qui porte son nom). Or, l'homme n'est pas dit soumis à lui-même, ou serviteur de lui-même, ou plus grand que lui-même par cela que son corps est soumis à l'âme. Donc, pareillement, le Christ ne doit pas être soumis à Lui-même par cela que son humanité est soumise à sa divinité ».

Nous avons ici trois arguments *sed contra*. — Le premier est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre I de *la Trinité* (ch. VII) : *La Vérité montre, selon ce mode*, celui dont le Père est plus grand que le Christ selon sa nature humaine, que *le Fils aussi est moindre que Lui-même* ». — Le second fait observer que « comme lui-même (saint Augustin) le prouve en cet endroit, la forme d'esclave a été prise par le Fils de Dieu, de telle sorte qu'Il n'a point perdu la forme de Dieu. Or, selon

la forme de Dieu, qui est commune au Père et au Fils, le Père est plus grand que le Fils selon la nature humaine. Donc aussi le Fils est plus grand que Lui-même selon sa nature humaine ». — Le troisième dit que « le Christ, en raison de sa nature humaine, est le serviteur de Dieu le Père; selon cette parole marquée en saint Jean, ch. xx (v. 17) : *Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu.* Or, quiconque est serviteur du Père est serviteur du Fils; sans quoi tout ce qui est du Père ne serait point du Fils. Donc le Christ est serviteur de Lui-même et soumis à Lui-même ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine de l'article précédent. « Comme il a été dit, être maître ou seigneur et esclave ou serviteur est attribué à la personne ou à l'hypostase selon une certaine nature. Lors donc que le Christ est dit Seigneur ou maître et serviteur ou esclave de Lui-même, ou que le Verbe de Dieu est le Seigneur de l'homme Jésus-Christ, ceci peut s'entendre d'une double manière. — Ou en ce sens qu'on le dit en raison d'une autre hypostase ou d'une autre personne, comme si autre était la Personne du Verbe Seigneur et autre la personne de l'homme esclave ou serviteur; ce qui appartient à l'hérésie de Nestorius. Aussi bien, dans la condamnation de Nestorius, il est dit, au concile d'Éphèse : *Si quelqu'un dit que le Verbe du Père est Dieu et Seigneur du Christ, et ne confesse pas, plutôt, que le même est tout ensemble Dieu et homme, en ce sens que le Verbe s'est fait chair, selon les Écritures, qu'il soit anathème.* Et c'est de cette manière que saint Cyrille et saint Jean Damascène le nient. Et, dans le même sens, il faut nier que le Christ soit moindre que Lui-même, ou qu'Il soit soumis à Lui-même. — Mais, d'une autre manière, on le peut entendre selon la diversité des natures dans une même Personne ou hypostase. Et, de la sorte, nous pouvons dire, selon l'une d'elles, dans laquelle Il convient avec le Père, qu'Il est, ensemble avec le Père, maître et Seigneur; et selon l'autre, dans laquelle Il convient avec nous, qu'Il est soumis et serviteur. Et c'est en ce sens que saint Augustin dit que le Fils est moindre que Lui-même. — Toutefois, il faut savoir que comme ce nom *le Christ*, est un nom

de la Personne, comme cet autre *Fils*, ces choses-là peuvent par soi et absolument être dites du Christ, qui lui conviennent en raison de la Personne, qui est éternelle ; et surtout ces relations ou ces rapports qui semblent davantage appartenir en propre à la personne ou à l'hypostase. Les choses, au contraire, qui lui conviennent selon la nature humaine, doivent lui être plutôt attribuées avec une détermination. En ce sens que nous dirons le Christ purement et simplement le Suprême, le Seigneur, le Souverain ; mais qu'il soit sujet, ou serviteur, ou moindre, on doit le lui attribuer avec détermination, c'est-à-dire selon la nature humaine ».

L'*ad primum* fait observer que « saint Cyrille et saint Jean Damascène nient que le Christ soit Seigneur et Maître de Lui-même, selon que par là est impliquée la pluralité des suppôts, laquelle est requise pour que quelqu'un soit purement et simplement maître ou seigneur de quelqu'un ».

L'*ad secundum* répond, dans le même sens, que « d'une façon pure et simple il faut que autre soit le maître et autre le serviteur ; mais, cependant, on peut retrouver une certaine raison de maîtrise et de servage, en tant qu'un même sujet est maître et serviteur de Lui-même selon diverses choses qui sont en Lui ».

L'*ad tertium* déclare qu' « en raison des diverses parties de l'homme, dont l'une est supérieure et l'autre inférieure, Aristote lui-même dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. XI, n. 9 ; de S. Th., leç. 17), il y a *une certaine justice de l'homme à lui-même*, en tant que l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison. Et, selon cette même manière, un même homme peut être dit sujet et serviteur de lui-même selon ses diverses parties ».

Saint Thomas répond, d'un mot, aux trois arguments *sed contra*, en disant que « la réponse à ces autres arguments apparaît d'elle-même après ce qui a été dit. Car saint Augustin affirme que le Fils est moindre que Lui-même ou qu'Il est soumis à Lui-même, selon la nature humaine, non selon la diversité des suppôts », comme l'entendait Nestorius, et comme le rejetaient saint Cyrille et saint Jean Damascène.

Il est loisible, en des sens différents, d'affirmer que le Christ a été soumis à Lui-même, ou de le nier. Si on l'entend de l'unique Personne du Fils de Dieu sous la raison de la nature humaine qu'Il a prise en s'incarnant, la chose est vraie. Elle serait fausse, si on l'entendait d'une personne ou d'une hypostase humaine qui serait soumise au Verbe de Dieu, dans le Christ. Au contraire, s'il s'agit du Fils par rapport au Père, comme il y a entre les deux la diversité des suppôts ou des Personnes, on peut et on doit, en un sens plus obvie, dire du Christ qu'il est soumis au Père, pourvu toutefois qu'on n'entende pas cela du Christ selon qu'Il a, en commun avec son Père, la nature divine, mais selon qu'Il a, distinctement de Lui et en propre, la nature humaine dont il s'est revêtu par l'Incarnation.

Le second point à examiner, parmi les suites de l'Incarnation, pour le Christ, dans ses rapports avec le Père, était celui de la prière. — Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XXI

DE LA PRIÈRE DU CHRIST

Cette question comprend quatre articles :

1° S'il convient au Christ de prier?
2° Si cela lui convient selon sa partie sensible?
3° S'il lui convient de prier pour Lui ou seulement pour les autres?
4° Si toute prière de Lui est exaucée?

De ces quatre articles, le premier traite du fait de la prière dans le Christ; le second, des conditions de cette prière dans le Christ; le troisième, du terme de cette prière, ou de ceux qui en devaient bénéficier; le quatrième, de son efficacité. — Venons d'abord au premier point.

Article Premier.

S'il convient au Christ de prier?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne convient pas au Christ de prier ». — La première arguë de ce que « comme le dit saint Jean Damascène (de *la Foi Orthodoxe*, liv. III, ch. XXIV), la prière consiste à *demander à Dieu ce qui convient*. Or, dès là que le Christ pourrait faire toutes choses, on ne voit pas qu'il lui convienne de demander quelque chose à un autre. Donc il semble qu'il ne convient pas au Christ de prier ». — La seconde objection fait observer qu' « il ne faut point demander dans la prière ce que l'on sait avec certitude devoir arriver; et c'est ainsi que nous ne prions pas pour que le soleil se lève demain. Ni, non plus, il ne convient que quelqu'un en priant demande

ce qu'il sait ne devoir être en aucune manière. Or, le Christ savait, au sujet de toutes choses, ce qui devait être. Donc il ne lui convenait pas de demander quelque chose en priant ». — La troisième objection en appelle encore à « saint Jean Damascène », qui, « dit, au livre III (ch. XXIV), que la prière est *une ascension de l'intelligence vers Dieu*. Or, l'intelligence du Christ n'avait pas besoin d'ascension vers Dieu ; car toujours son intelligence était unie à Dieu, non seulement selon l'union de l'hypostase, mais encore selon la fruition de la béatitude. Donc il ne convenait pas au Christ de prier ».

L'argument *sed contra* oppose simplement qu'« il est dit, en saint Luc, ch. VI (v. 12) : *Il arriva en ces jours-là qu'Il s'en alla sur la montagne pour prier, et Il était passant la nuit à prier Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler, en la précisant encore, selon qu'il fait toujours, une définition de la prière, aussi imagée qu'elle est expressive, donnée par lui dans le traité de la religion. Elle nous servira merveilleusement à résoudre la question présente. « Comme il a été dit dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 83, art. 1, 2), la prière est une certaine explication ou un certain déploiement de sa propre volonté devant Dieu, chez Dieu, afin qu'Il la remplisse »; dans le texte : *oratio est quaedam explicatio propriae voluntatis apud Deum ut eam impleat*. « Si donc, poursuit le saint Docteur, il n'était dans le Christ qu'une volonté seulement, savoir la volonté divine, en aucune manière il ne lui conviendrait de prier ; car la volonté divine, par elle-même, cause effectivement les choses qu'elle veut, selon cette parole de psaume (CXXXIV, v. 6) : *Tout ce qu'Il a voulu, le Seigneur l'a fait*. Mais, parce que, dans le Christ, autre est la volonté divine et autre est la volonté humaine, et que la volonté humaine n'a point par elle-même la vertu d'accomplir ce qu'elle veut sinon par la vertu divine, de là vient qu'au Christ, selon qu'Il est homme et qu'Il a une volonté humaine, Il convient de prier ». Il lui convient de déployer ou de déplier, d'expliquer, *explicare*, sa volonté humaine devant Dieu, afin que par sa toute puissante volonté Dieu la remplisse :

explicatio propriæ voluntatis apud Deum ut eam impleat. Pouvait-on d'une manière plus immédiate et plus appropriée, montrer qu'en effet il convient au Christ de prier.

L'*ad primum* répond que « le Christ pouvait accomplir tout ce qu'Il voulait comme Dieu, mais non comme homme ; parce que, comme homme, Il n'avait pas la toute-puissance, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 13, art. 1) ». Et la solution de la question actuelle, en effet, dépend de toutes ces questions précédemment résolues. « Toutefois, ajoute le saint Docteur, bien qu'Il fût Lui-même tout ensemble et Dieu et homme » et que, par suite, Il n'eût pas besoin de demander à un autre ce qu'Il pouvait Lui-même, « Il voulut néanmoins adresser sa prière au Père, non pas comme s'Il eût manqué Lui-même de puissance, mais pour notre instruction. — Premièrement, afin de montrer qu'Il venait du Père. Et c'est pourquoi Lui-même dit, en saint Jean, ch. XI (v. 42) : *J'ai dit* ces paroles de la prière *à cause du peuple qui m'entoure, afin qu'ils croient que Vous m'avez envoyé.* Aussi bien saint Hilaire dit, au livre X de *la Trinité* (n. 71) : *Il n'avait pas besoin de prière ; c'est pour nous qu'Il pria, afin qu'on n'ignorât pas qu'il est le Fils.* — Secondement, pour nous donner l'exemple. Aussi bien saint Ambroise dit, *sur saint Luc* (ch. VI, v. 12) : *N'ouvre pas des oreilles trompeuses, de façon à croire que le Fils de Dieu priait comme étant faible, afin d'obtenir ce qu'Il n'aurait pu accomplir. Auteur de la puissance et maître d'obéissance, Il nous forme, par son exemple, aux préceptes de la vertu.* Et voilà pourquoi saint Augustin dit aussi, *sur saint Jean* (tr. CIV) : *Le Seigneur pouvait, dans sa forme d'esclave, s'Il en eût eu besoin, prier en silence. Mais Il voulait se montrer dans la prière à son Père en telle sorte qu'Il se souvînt qu'Il était notre maître et docteur* ».

L'ad *secundum* résout d'un mot l'objection : « Parmi les autres choses que le Christ savait devoir arriver, il y avait aussi qu'Il savait que certaines choses devaient se faire en raison de sa prière. Et ces choses-là, il n'était pas contraire à ce qui convenait, qu'Il les demandât à Dieu ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'ascension n'est pas autre chose que le mouvement vers ce qui est en haut. Or, le mou-

vement, comme il est dit au livre III *de l'Ame* (ch. VIII, n. 1; de S. Th., leç. 12), se prend dans un double sens. D'abord, au sens propre, selon qu'il implique le passage de la puissance à l'acte, et qu'il est *l'acte de ce qui est imparfait*. En ce sens, monter convient à ce qui est en haut en puissance et non en acte. Et, de cette sorte, saint Jean Damascène dit, au livre III (endroit précité), que *l'intelligence humaine du Christ n'a pas besoin d'ascension vers Dieu, car elle est toujours unie à Dieu et selon l'être personnel et selon la contemplation bienheureuse.* — Mais, d'une autre manière, le mouvement se dit *l'acte de ce qui est parfait*, c'est-à-dire qui existe en acte; c'est ainsi que penser et sentir sont dits de certains mouvements. De cette sorte, l'intelligence du Christ monte toujours vers Dieu, parce que toujours elle le contemple comme existant au-dessus d'elle-même ». — Quelle ravissante explication!

A prendre la prière dans le sens général d'une ascension de l'âme vers Dieu, il était et il est essentiel à la dignité du Verbe fait chair que son âme soit continuellement en prière, puisque depuis le premier instant de sa conception Il a son âme unie à Dieu par la contemplation de la vision béatifique. Dans le sens plus spécial d'une explication ou d'un exposé de sa volonté propre devant Dieu pour qu'Il la remplisse, la volonté humaine du Christ n'ayant point par elle-même la toute-puissance, qui est absolument propre à Dieu, il lui convenait donc d'être exposée devant Dieu pour qu'en effet Il la remplisse. Toutefois, ceci pouvait se faire, dans le Christ, sans qu'Il s'adresse à quelque autre par mode de requête, puisque Lui-même, comme Dieu, pouvait réaliser tout ce qu'Il pouvait souhaiter comme homme. Mais il lui a plu de prier en effet, même par mode de requête adressée à un autre, savoir à son Père; et cela, dans un dessein de miséricorde à notre endroit, afin de nous instruire et de nous servir d'exemple. Il a donc pu convenir au Christ de prier, même au sens le plus formel du mot prier. — Nous avons dit que c'était en raison de sa volonté humaine que cela lui convenait. Que faut-il entendre par ce mot : devons-nous y comprendre

aussi la volonté de la sensualité ou de la partie sensible. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il convient au Christ de prier selon sa partie sensible?

Trois objections veulent prouver qu' « il convient au Christ de prier selon sa partie sensible ». — La première fait remarquer qu' « il est dit dans le psaume (LXXXIII, v. 3), en la personne du Christ : *Mon cœur et ma chair ont exulté dans le Dieu vivant* Or, la sensualité désigne l'appetit de la chair. Donc la sensualité ou la partie sensible du Christ a pu monter jusqu'au Dieu vivant dans l'exultation ; et, pour la même raison, dans la prière ». — La seconde objection dit qu' « il semble que prier appartient à ce dont le propre est de désirer ce qui est demandé. Or, le Christ demandait des choses que la sensualité ou l'appétit sensible désirait, quand Il disait : *Que ce calice s'éloigne de moi*, comme on le voit en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 39). Donc la sensualité ou la partie sensible du Christ a prié ». — La troisième objection déclare que « c'est plus d'être uni à Dieu dans sa Personne, que de monter à Dieu par la prière. Or, la sensualité ou la partie sensible a été prise par Dieu dans l'unité de sa Personne; comme, du reste, toutes les autres parties de la nature humaine. Donc, à bien plus forte raison, elle a pu monter à Dieu par la prière ».

L'argument *sed contra* appuie sur ce que « dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 7), il est dit que le Fils de Dieu, selon la nature qu'Il a prise, *a été fait semblable aux hommes*. Or, les autres hommes ne prient point selon la sensualité. Donc le Christ, non plus, n'a point prié selon la sensualité ou la partie sensible ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « prier selon la sensualité ou la partie sensible peut s'entendre d'une double manière. — D'abord, en ce sens que la prière soit un acte de cette partie sensible. Et, de cette manière, le Christ n'a

point prié selon la sensualité ou la partie sensible. La sensualité, en effet, ou la partie sensible était de même nature et de même espèce, en Lui, qu'elle est en nous. Or, en nous, elle ne peut point prier, pour une double raison : premièrement, parce que la sensualité ne peut pas s'élever au-dessus des choses sensuelles ou sensibles, et, par suite, elle ne peut pas monter jusqu'à Dieu, ce qui est requis pour la prière ; secondement, parce que la prière implique une certaine ordination, pour autant que quelqu'un désire qu'une chose soit réalisée par Dieu, et ceci est le propre de la raison seule : aussi bien la prière est un acte de la raison, ainsi qu'il a été vu dans la Seconde Partie (q. 83, art. 1). — D'une autre manière, quelqu'un peut être dit prier selon la sensualité ou la partie sensible, parce que sa raison, en priant, propose à Dieu ce qui était dans son appétit sensible. En ce sens, le Christ a prié selon la sensualité ou la partie sensible, pour autant que sa prière exprimait les affections de sa partie sensible, s'en faisant l'avocate. Et cela, pour nous instruire de trois choses : premièrement, afin de montrer qu'Il avait pris une vraie nature humaine, avec toutes ses affections naturelles; secondement » (et l'on remarquera cette admirable seconde raison donnée ici par saint Thomas, à l'encontre de tout ce qui pourrait ressembler à un stoïcisme anti-naturel et anti-humain), « afin de montrer qu'il est permis à l'homme, selon le mouvement affectif naturel, de vouloir quelque chose que Dieu ne veut pas ; troisièmement » (ceci complète la raison précédente, pour le cas, où, soit par une intervention directe, soit par le cours des événements, nous sommes avertis de la volonté positive de Dieu contraire à notre désir naturel), « afin de montrer que l'homme doit soumettre son propre mouvement affectif à la volonté de Dieu », quand, en effet, cette volonté lui est connue ou qu'elle s'impose à lui. « Et c'est pourquoi saint Augustin dit, dans l'*Enchiridion* (sermon I, sur le psaume XXXII, v. 1) : *Ainsi, le Christ, faisant acte d'homme, montre une certaine volonté privée ou particulière de l'homme, quand Il dit : Que ce calice s'éloigne de moi : c'était là, en effet, une volonté humaine, voulant quelque chose de privé et comme de particulier. Mais parce qu'Il veut que l'homme soit droit et se dirige*

vers Dieu, Il ajoute : Toutefois, non comme moi je veux, mais comme Vous; comme s'Il disait : Regarde-toi en moi; car tu peux vouloir quelque chose en propre, quoique Dieu ne le veuille pas », jusqu'à ce que tu connaisses que Dieu te demande de lui sacrifier cette volonté propre : encore est-il, comme nous l'avons vu plus haut (q. 18, art. 2, 3), que le fait de se soumettre ainsi à Dieu, en renonçant à sa volonté propre, n'appartient pas à l'appétit sensible, ni même à la volonté de nature, mais à la volonté de raison.

L'*ad primum* explique le texte du psaume que citait l'objection. « La chair exulte dans le Dieu vivant, non point par un acte de la chair s'élevant jusqu'à Dieu, mais par le rejaillissement du cœur sur la chair, en tant que l'appétit sensible suit le mouvement de l'appétit rationnel ». Et c'est ainsi qu'il faut entendre tout ce que nous lisons, dans l'histoire des saints ou dans leurs écrits, au sujet de leurs ravissements mystiques où la partie sensible elle-même recevait du trop plein de leur âme élevée jusqu'à Dieu par une ardente contemplation.

L'*ad secundum* répond que « sans doute, la sensualité ou l'appétit sensible voulait ce que la raison demandait », quand elle demandait, en effet, ce qui était dans l'appétit sensible; « toutefois, demander cela dans la prière n'était point le propre de la sensualité ou de l'appétit sensible, mais de la raison, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* fait remarquer que « l'union dans la Personne est selon l'être personnel, qui appartient à chaque partie de la nature humaine » : car la nature humaine et chacune de ses parties n'existe ou ne subsiste que dans cet être personnel et par cet être personnel. « Mais l'ascension de la prière se fait par un acte qui ne convient qu'à la raison, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). « Et, par suite, la raison n'est pas la même de part et d'autre ».

L'acte de la prière est exclusivement propre à la partie raisonnable dans l'homme; bien que cet acte puisse comprendre, dans l'objet de sa requête ou de l'explication qu'il fait devant Dieu, les désirs de la partie sensible. Et c'est en ce sens que le

Christ, dans sa prière, qui était le fait seul de la partie raisonnable de sa nature humaine, pouvait comprendre aussi les mouvements de sa partie affective sensible, les soumettant à Dieu dans sa requête et s'en faisant l'interprète. — Mais ceci nous amène à étudier de plus près la question de ceux pour qui le Christ pouvait ou devait prier : était-ce aussi pour Lui, ou seulement pour les autres? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

S'il était convenable que le Christ prie pour Lui?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'était pas convenable que le Christ prie pour Lui ». — La première est un texte de « saint Hilaire », qui « dit, au livre X de *la Trinité* (n. 71) : *Alors que le discours de la prière n'avait point pour Lui d'utilité, Il parlait pour l'utilité de notre foi.* Donc il semble que le Christ n'a point prié pour Lui, mais pour nous ». — La seconde objection fait remarquer que « nul ne prie si ce n'est pour ce qu'il veut; car, ainsi qu'il a été dit (art. 1), la prière est une certaine explication de la volonté pour qu'elle soit remplie par Dieu. Or, le Christ voulait souffrir les choses qu'Il souffrait. Saint Augustin dit, en effet, au livre XXVI *Contre Fauste* (ch. VIII) : *L'homme, souvent, bien qu'il ne le veuille pas, s'attriste; bien qu'il ne le veuille pas, dort: bien qu'il ne le veuille pas, mange ou boit. Mais Lui,* savoir le Christ, *eut toutes ces choses, parce qu'Il le voulut.* Donc il ne lui convenait pas de prier pour Lui ». — La troisième objection en appelle à « saint Cyprien », qui « dit au livre *de l'Oraison dominicale* : *Le maître de la paix et de l'unité ne voulut pas que la prière se fît en particulier et d'une manière privée, afin que quelqu'un, quand il prie, ne prie pas seulement pour lui-même.* Or, le Christ accomplit ce qu'Il enseignait; selon cette parole du livre des *Actes*, ch. I (v. 1) : *Jésus commença par faire et enseigner.* Donc le Christ n'a jamais prié pour Lui seul ».

L'argument *sed contra* cite le fait que « le Seigneur Lui-

même, en priant, dit, dans saint Jean, ch. XVII (v. 1) : *Glorifiez votre Fils* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le Christ pria pour Lui d'une double manière. — D'abord, en exprimant les affections de sa partie sensible, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2) ; ou aussi de sa volonté simple, qui se considère sous sa raison de nature, comme Il demanda, en priant, que s'éloignât de Lui le calice de la Passion (S. Matthieu, ch. XXVI, v. 39). — D'une autre manière, en exprimant l'affection de sa volonté délibérée, qui se considère comme volonté de raison ; c'est ainsi qu'Il demanda la gloire de sa résurrection (S. Jean, ch. XVII, v. 1 et suiv.). Et cela, raisonnablement », déclare saint Thomas. « C'est qu'en effet, comme il a été dit (art 1, *ad 1um*), le Christ a voulu user de la prière à son Père dans ce but, pour nous montrer que son Père est l'Auteur de qui Il procède de toute éternité selon sa nature divine, et de qui Il a tout ce qu'Il a de bien selon sa nature humaine. Or, de même que dans sa nature humaine Il avait de son Père des biens déjà reçus, de même aussi Il attendait de Lui certains autres biens qu'Il n'avait pas encore, mais qu'Il devait recevoir. Et voilà pourquoi, de même que pour les biens déjà reçus dans la nature humaine Il rendait grâces au Père, reconnaissant qu'Il en était l'Auteur, comme on le voit en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 27), et en saint Jean, ch. XI (v. 41); de même aussi, afin de reconnaître le Père comme Auteur, il demandait de Lui, en priant, les choses qui lui manquaient selon la nature humaine, par exemple la gloire du corps, et autres choses de ce genre. Et, en cela aussi Il nous donne l'exemple, afin que nous rendions grâces pour les dons déjà reçus, et que les choses que nous n'avons pas encore nous les demandions en priant ».

L'*ad primum* fait observer que « saint Hilaire parle de la prière vocale : laquelle n'était point nécessaire au Christ pour Lui-même, mais seulement pour nous. Et voilà pourquoi il dit, intentionnellement, que *le discours* de la prière n'était point pour son utilité. Si, en effet, *le désir des pauvres est exaucé du Seigneur*, comme il est dit dans le psaume (IX, v. 17), combien plus la seule volonté du Christ a la force de la prière auprès du

Père. Et aussi bien Il disait Lui-même, en saint Jean, ch. XI (v. 42) : *Moi je savais que toujours vous m'écoutez ; mais, à cause de ce peuple qui m'entoure, j'ai parlé afin qu'ils croient que vous m'avez envoyé* ».

L'*ad secundum* déclare que « le Christ voulait souffrir les choses qu'Il souffrait pour ce temps-là » où Il les souffrait ; « mais néanmoins Il voulait que lui fût octroyée, après la Passion, la gloire du corps qu'Il n'avait pas encore. Or, cette gloire, Il l'attendait du Père comme de Celui qui en était l'Auteur. Et c'est pourquoi Il la lui demandait avec un souverain à-propos ».

L'*ad tertium* dit que « la gloire même que le Christ, en priant, demandait pour Lui, intéressait le salut des autres ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. IV (v. 25) : *Il est ressuscité pour notre justification.* Il suit de là que même cette prière qu'Il faisait pour Lui était en quelque manière aussi pour les autres. C'est ainsi que tout homme qui demande à Dieu quelque bien afin d'en user pour le salut des autres, ne prie pas seulement pour lui, mais aussi pour les autres ».

Le Christ a pu prier, et Il a pu prier pour Lui, en même temps d'ailleurs qu'Il priait pour les autres. — Mais qu'en fut-il de sa prière, soit qu'elle fût pour Lui, soit qu'elle fût pour les autres. Pouvons-nous, devons-nous dire qu'elle a toujours été exaucée ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la prière du Christ a toujours été exaucée ?

Quatre objections veulent prouver que « la prière du Christ n'a pas toujours été exaucée ». — La première rappelle qu' « Il demanda que le calice de la Passion fût éloigné de Lui, comme on le voit par saint Matthieu, ch. XXVI (v. 39) ; et cependant il ne le fut pas. Donc il semble que toutes ses prières n'ont pas

été éxaucées ». — La seconde objection rappelle aussi qu' « Il pria afin que le péché fût pardonné à ceux qui le crucifièrent, comme on le voit par saint Luc, ch. XXIII (v. 34). Et, cependant, ce péché ne fut pas remis à tous ; puisque les Juifs furent punis pour ce péché. Donc il semble que toute prière du Christ n'a pas été exaucée ». — La troisième objection fait remarquer que « le Seigneur prie pour ceux qui devaient croire en Lui par la parole des Apôtres, afin que tous fussent un en Lui et qu'ils parvinssent à être avec Lui » dans la gloire (cf. S. Jean, ch. XVII, v. 20, 21, 24). « Or, tous ne parviennent pas à cela. Donc toute prière du Christ n'a pas été exaucée ». — La quatrième objection déclare qu' « il est dit, dans le psaume (XXI, v. 3), en la Personne du Christ : *Je crierai pendant le jour, et vous ne m'exaucerez pas.* Donc toute prière du Christ n'a pas été exaucée ».

L'argument *sed contra* apporte le texte fameux de l'épître *aux Hébreux*, ch. V (v. 7), où « l'Apôtre dit : *S'offrant avec un cri puissant et des larmes, Il a été exaucé pour sa révérence* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va fonder sur la définition même de la prière la solution du point qui nous occupe. Il rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. I), la prière est d'une certaine manière l'interprète de la volonté humaine. Par conséquent, la prière de quelqu'un qui prie est exaucée, quand sa volonté est accomplie. D'autre part, la volonté de l'homme, au sens pur et simple, est sa volonté de raison. C'est cela, en effet, que nous voulons d'une façon absolue, que nous voulons selon la délibération de la raison. Ce que nous voulons, au contraire, selon le mouvement de la sensualité, ou même selon le mouvement de la volonté simple, qui se considère comme nature, nous ne le voulons pas purement et simplement, mais sous un certain rapport, c'est-à-dire à condition que rien ne s'y oppose du côté de la raison qui délibère. Aussi bien une telle volonté doit se dire plutôt *velléité* que volonté absolue, en ce sens que l'homme le voudrait si rien d'autre n'y faisait obstacle. Or, selon la volonté de la raison, le Christ ne voulut rien autre que ce qu'Il savait que Dieu voulait. Il suit de là que toute volonté absolue du Christ, même humaine, fut

accomplie, parce qu'elle était conforme à Dieu. Et, par conséquent, toute prière du Christ fut exaucée. Car, même pour les autres, leurs prières sont accomplies selon que leurs volontés sont conformes à Dieu ; comme nous le voyons par ces mots de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 27) : *Celui qui scrute les cœurs sait*, ou approuve *ce que désire l'Esprit*, c'est-à-dire ce qu'Il fait désirer aux saints ; *car selon Dieu*, c'est-à-dire selon la conformité à la volonté divine, *Il demande pour les saints* ». — On remarquera cette explication de l'infaillibilité de la prière. A vrai dire, toute prière qui est, en nous, l'effet de la grâce de l'Esprit-Saint est exaucée de Dieu ; car elle ne demande que ce que Dieu veut pour nous. Mais il peut arriver souvent que l'on prend pour une prière ce qui n'est qu'un caprice de notre imagination ou un instinct de notre nature, non un mouvement dû à la grâce de l'Esprit-Saint. Quoi d'étonnant qu'une telle prière ne soit pas exaucée.

L'*ad primum* dit que « cette demande de l'éloignement ou du transfert du calice est expliquée diversement par les saints. — Saint Hilaire, en effet, *sur saint Matthieu* (ch. XXXI, v. 7), l'explique ainsi : *Quand Il demande qu'il passe d'auprès de Lui, Il ne demande pas d'être exempté Lui-même; mais que ce qui passe sur Lui passe aussi sur autrui. Et, ainsi, Il prie pour ceux qui devaient souffrir après Lui ; de telle sorte que le sens est : De la même manière que le calice de la Passion est bu par moi, qu'Il le soit aussi par les autres : sans que leur espérance faiblisse, sans que la douleur les accable, sans qu'ils aient peur de la mort.* — Saint Jérôme a cette explication : *C'est à dessein qu'Il dit ce calice, c'est-à-dire du peuple des Juifs, qui ne peut pas avoir l'excuse de l'ignorance s'il me met à mort, ayant la Loi et les prophètes, qui m'ont annoncé.* — Saint Denys d'Alexandrie a cette explication : *Quand Il dit : Transférez de moi ce calice, le sens n'est pas : Qu'il ne m'approche point. Si, en effet, il ne s'approchait point, il ne pourrait pas être transféré. Mais comme ce qui passe a touché et ne demeure pas, ainsi le Sauveur demande que l'épreuve qui l'affecte légèrement soit repoussée.* — Quant à saint Ambroise, et Origène, et saint Jean Chrysostome, ils disent qu'il demanda *comme homme*, d'une volonté de nature, *qui repoussait la mort* »

Cette dernière interprétation est celle que saint Thomas avait donnée lui-même dans la question des diverses volontés dans la nature humaine du Christ. Elle est la plus conforme soit avec le contexte biblique soit avec l'économie du mystère de l'Incarna ion. — Résumant ces diverses explications, et les mettant en regard de la question actuelle, saint Thomas conclut. — « Ainsi donc, si l'on entend que le Christ demanda par là que les autres martyrs fussent les imitateurs de la Passion, comme le veut saint Hilaire; ou s'Il demanda que la crainte de boire le calice ne le troublât point; ou que la mort ne le détînt pas, — ce qu'Il demanda s'accomplit de tout point. Si, au contraire, on entend qu'Il demanda de ne point boire le calice de la Passion et de la mort; ou de ne point le boire de la main des Juifs, — ce qu'Il demandait n'a pas été fait; parce que la raison, qui le proposait » ou en exprimait le désir, « ne voulait pas que ce désir se réalise; mais, en vue de notre instruction, Il voulait nous faire connaître sa volonté naturelle ou le mouvement de sa partie sensible, qu'Il avait, comme homme ».

L'*ad secundum* déclare que « le Seigneur ne pria point pour tous ceux qui le crucifiaient, ni, non plus, pour tous ceux qui devaient croire en Lui ; mais pour ceux-là seulement qui étaient prédestinés à recevoir par Lui la vie éternelle ». Que si l'on voulait entendre qu'Il eût aussi prié pour les autres, il ne s'agirait que d'une expression de volonté de nature; non de volonté délibérée : cette dernière étant, comme nous l'avons dit, de tout point conforme à ce que Dieu voulait et que le Christ, même en tant qu'homme, savait, en effet, que Dieu voulait.

« Par où » ajoute saint Thomas, « *la troisième objection* se trouve résolue ».

L'*ad quartum* répond que « ces mots : *Je crierai pendant le jour et vous ne m'exaucerez pas* se doivent entendre de la partie affective sensible, qui repoussait la mort. Mais le Christ était exaucé quant au mouvement affectif de la raison, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Le Christ n'a rien désiré d'un désir délibéré, et, par suite, Il n'a rien demandé, dans sa prière, d'une demande positive et ferme, qui ne fût, de tout point, conforme à la volonté divine. Il s'ensuit que tout ce qu'Il a demandé d'une demande ferme, et avec le désir formel de l'obtenir, dans sa prière, lui a été toujours accordé. — La question de la prière du Christ était la seconde que nous devions étudier dans la considération des rapports du Christ à son Père en raison de l'Incarnation. Il en est une troisième : celle de son sacerdoce. Nous devons maintenant nous en occuper.

QUESTION XXII

DU SACERDOCE DU CHRIST

Cette question comprend six articles :

1° S'il convient au Christ d'être prêtre?
2° De l'hostie ou de la victime de ce sacerdoce.
3° De l'effet de ce sacerdoce.
4° Si l'effet du sacerdoce du Christ s'applique à Lui ou seulement aux autres?
5° De l'éternité du sacerdoce du Christ.
6° Si le Christ doit être dit *prêtre selon l'ordre de Melchisédech?*

L'ordre de ces six articles apparaît de lui-même. Quant à leur importance, il est à peine besoin de la signaler, tant elle s'impose, à leur énoncé. Il n'est peut-être pas de question, dans tout le traité du Verbe fait chair et de ses mystères ou de son action rédemptive, dont la portée soit plus haute et le rayonnement plus universel. Nous ne saurions donc trop nous appliquer à la bien lire. Elle est, du reste, presque entièrement propre à la *Somme théologique*, dans les œuvres du saint Docteur. Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

S'il convient au Christ d'être prêtre?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne convient pas au Christ d'être prêtre ». — La première fait observer que « le prêtre est moindre que l'ange; aussi bien il est dit, dans Zacharie, ch. III (v. I) : *Dieu me montra le grand-prêtre se tenant devant l'ange du Seigneur*. Or, le Christ est plus grand que les

anges ; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. I (v. 4) : *L'emportant d'autant plus sur les anges qu'Il a reçu en héritage un nom supérieur au leur.* Donc il ne convient pas au Christ d'être prêtre ». — La seconde objection dit que « les choses qui furent dans l'Ancien Testament étaient les figures du Christ ; selon cette parole de l'Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 17) : *C'était l'ombre des choses à venir ; le corps était le Christ.* Or, le Christ n'a point pris sa chair des prêtres de l'ancienne loi. Car l'Apôtre dit, *aux Hébreux*, ch. VII (v. 14) : *Il est su de tous que Notre-Seigneur est sorti de Juda ; et dans cette tribu, Moïse n'a rien dit au sujet des prêtres.* Donc il ne convenait pas au Christ d'être prêtre ». — La troisième objection déclare que « dans l'ancienne loi, qui est la figure du Christ, le même n'est pas législateur et prêtre ; aussi bien le Seigneur dit à Moïse, le législateur, dans l'*Exode*, ch. XXVIII (v. 1) : *Applique Aaron, ton frère, afin qu'il remplisse les fonctions de mon sacerdoce.* Or, le Christ est le législateur de la loi nouvelle ; selon cette parole de Jérémie, ch. XXXI (v. 33) : *Je donnerai mes lois dans leurs cœurs.* Donc il ne convient pas au Christ d'être prêtre ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, *aux Hébreux*, ch. IV (v. 14) : *Nous avons un Pontife qui a pénétré les cieux, Jésus, le Fils de Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par définir le sacerdoce, en nous montrant le vrai rôle du prêtre. « L'office propre du prêtre », déclare-t-il, « est d'être médiateur entre Dieu et le peuple : pour autant qu'il livre au peuple les choses divines, en telle sorte que le prêtre (en latin *sacerdos*) se dit comme *donnant les choses saintes* (*sacra dans*), selon cette parole de Malachie, ch. II (v. 7) : *de ses lèvres ils viendront recevoir la loi ;* et que, par contre, il offre à Dieu les prières du peuple et satisfait en quelque manière à Dieu pour leurs péchés ; ce qui fait dire à l'Apôtre, *aux Hébreux*, ch. V (v. 1) : *Tout Pontife, pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes dans les choses qui regardent Dieu, afin d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés.* Or, ceci convient souverainement au Christ. Car, par Lui, les dons de Dieu ont été conférés aux hommes, selon cette

parole de la seconde épître de saint Pierre, ch. I (v. 4) : *Par qui*, savoir par le Christ, *Il nous a mis en possession de si grandes et si précieuses promesses, au point que par elles vous soyez faits participants de la nature divine*. C'est Lui aussi qui a réconcilié à Dieu le genre humain, selon cette parole de l'Épître *aux Colossiens*, ch. I (v. 19, 20) : *En Lui*, c'est-à-dire dans le Christ, *Il a voulu que toute sa plénitude habite et par Lui se réconcilier toutes choses*. D'où il suit que c'est au plus haut point qu'il convient au Christ d'être prêtre ».

L'*ad primum* formule une doctrine du plus haut intérêt. Nous y voyons précisés, les rapports du Christ et des anges en ce qui est de la puissance hiérarchique ou sacerdotale. Saint Thomas déclare nettement que « la puissance hiérarchique convient aux anges, en tant qu'eux-mêmes se trouvent au milieu » et sont des intermédiaires ou des médiateurs « entre Dieu et l'homme, comme on le voit par saint Denys, au livre de *la Hiérarchie céleste* (ch. IX) : de telle sorte que le prêtre lui-même, en tant qu'il est au milieu entre Dieu et le peuple, porte le nom d'ange, selon cette parole du livre de Malachie, ch. II (v. 7) : *Il est l'ange du Seigneur des armées* ». C'était donc à tort que l'objection voulait opposer l'ange et le prêtre. L'ange et le prêtre ont de tels points de ressemblance, que leur fonction est en quelque sorte identique ; et si le prêtre pris d'entre les hommes, est, à ce titre, inférieur aux anges, comme prêtre ou en raison de sa fonction il s'égale en quelque sorte à eux, ayant à remplir un ministère analogue. Donc en attribuant au Christ la qualité de prêtre, nous ne le faisons pas déchoir au-dessous des anges, comme le voulait l'objection. Mais il y a plus. « Le Christ a été plus grand que les anges, non pas seulement en raison de la divinité, mais même selon l'humanité, en tant qu'Il a eu la plénitude de la grâce et de la gloire. Il suit de là qu'Il a eu la puissance hiérarchique ou sacerdotale d'une manière plus excellente que les anges, en telle sorte que les anges eux-mêmes ont été les ministres de son sacerdoce, selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. IV (v. 11) : *Les anges s'approchèrent ; et ils le servaient*. Toutefois, en raison de sa passibilité, le Christ *a été placé un peu au-dessous des anges*, comme

l'Apôtre le dit, *aux Hébreux*, ch. II (v. 9). Et, sous ce rapport, Il fut conforme aux hommes qui, sur cette terre, sont constitués prêtres ». — Cette comparaison du sacerdoce ou de la puissance sacerdotale et hiérarchique, entre les hommes, les anges et le Christ, se doit entendre dans le sens du sacerdoce en général ou du rôle d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, sans autrement préciser ce rôle d'intermédiaire. Car s'il s'agissait du pouvoir hiérarchique ou sacerdotal, entendu au sens du caractère imprimé par le sacrement de l'Ordre et qui rend participant du sacerdoce du Christ en fonction de la consécration de l'Eucharistie et de l'administration des autres sacrements, en ce sens le sacerdoce du Christ est un sacerdoce réservé, qui convient aux hommes participants de ce sacerdoce, mais non aux anges.

L'*ad secundum* répond que « comme le dit saint Jean Damascène, au livre III (ch. XXVI), *ce qui en tout point est semblable est une même chose, non un exemple*. Par cela donc que le sacerdoce de l'ancienne loi était la figure du sacerdoce du Christ » et non ce sacerdoce même, « le Christ ne voulut point naître de la race des prêtres figuratifs, afin de montrer que le sacerdoce n'était pas le même, mais qu'il différait comme la vérité diffère de l'image ou de la figure ».

L'*ad tertium* fait observer que « comme il a été dit plus haut (q. 7, art. 7, *ad 1um*; art. 10), les autres hommes ont certaines grâces particulières; tandis que le Christ, comme tête ou chef de tous les hommes, a la plénitude de toutes les grâces. De là vient que pour ce qui est des autres hommes, autre est le législateur, autre le prêtre, autre le roi ; mais toutes ces choses concourent dans le Christ, comme dans la source de toutes les grâces. Aussi bien il est dit dans Isaïe, ch. XXXIII (v. 22) : *Le Seigneur, notre juge; le Seigneur, notre législateur ; le Seigneur, notre roi ; Lui-même viendra et nous sauvera* ». — On aura remarqué ce beau texte d'Isaïe, confirmant la grande doctrine de cet *ad tertium*, où nous voyons concentrées dans la Personne du Christ, même en tant qu'homme, toutes les dignités et toutes les nobles fonctions qui s'étaient trouvées partagées entre divers hommes dans l'ancienne loi.

Dans la seconde partie du rôle ou de la fonction qui convient au prêtre, parmi les hommes, se trouve impliquée, depuis le péché et en raison de ce péché, la notion de sacrifice ou de victime et d'immolation. C'est qu'en effet, nous l'avons dit, le rôle du prêtre est de travailler à réconcilier les hommes à Dieu, et, dans ce but ou à cette fin, de satisfaire pour leurs péchés; car le péché a fait les hommes ennemis de Dieu, et tant que cette cause d'inimitié n'a pas disparu, toute réconciliation avec Dieu est impossible. Il suit de là que dans le sacerdoce du Christ, destiné par excellence à opérer cette réconciliation, il faudra de toute nécessité une victime, une immolation, un sacrifice. Cette victime, quelle sera-t-elle? Devons-nous la chercher en dehors du Christ Lui-même; ou bien faut-il dire qu'en Lui se concentrent tout ensemble et le prêtre et la victime. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit, un des plus importants de toute la *Somme théologique*.

Article II.

Si le Christ Lui-même a été tout ensemble prêtre et victime?

Trois objections veulent prouver que « le Christ Lui-même n'a pas été tout ensemble prêtre et victime ». — La première déclare qu' « il appartient au prêtre d'immoler la victime. Or, le Christ ne s'est pas immolé Lui-même. Donc Il n'a pas été tout ensemble prêtre et victime ». — La seconde objection dit que « le sacerdoce du Christ est plus semblable au sacerdoce des Juifs qui avait été institué par Dieu, qu'au sacerdoce des Gentils qui avait pour objet le culte des démons. Or, dans l'ancienne loi, jamais l'homme n'était offert en sacrifice . pratique qui était le plus reprochée aux sacrifices des Gentils, selon cette parole du psaume (cv, v. 38) : *Ils répandirent le sang innocent de leurs fils et de leurs filles qu'ils offrirent en sacrifice aux idoles de Chanaan*. Donc, dans le sacerdoce du Christ, il ne fallait pas que la victime fût l'homme Lui-même Jésus-Christ ». — La

troisième objection fait observer que « toute victime, par cela qu'elle est offerte à Dieu, est consacrée à Dieu. Or, l'humanité du Christ fut dès le début sanctifiée ou consacrée et unie à Dieu. Donc on ne peut pas convenablement dire que le Christ, en tant qu'homme, a été victime », dans le sacerdoce du Christ.

L'argument *sed contra* cite le texte de « l'Apôtre, *aux Éphésiens*, ch. v (v. 2) », où il « dit : *Le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous en oblation et en victime d'agréable odeur à Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le dit saint Augustin, au livre X de *la Trinité* (ch. v), *tout sacrifice visible est le sacrement ou le signe sacré du sacrifice invisible*. Or, le sacrifice invisible consiste en ce que l'homme offre son esprit à Dieu, selon cette parole du psaume (L, v. 19) : *Le sacrifice, pour Dieu, est un esprit contrit*. Il suit de là que tout ce qui est offert à Dieu dans le but que l'esprit de l'homme se porte vers Lui, tout cela peut être appelé du nom de sacrifice. Et, précisément, l'homme a besoin du sacrifice, à un triple titre. — Premièrement, en vue de la rémission du péché, qui le détourne de Dieu. Ce qui fait dire à l'Apôtre, dans l'épître *aux Hébreux*, ch. v (v. 1), qu'il appartient au prêtre d'offrir *les dons et les sacrifices pour les péchés*. — Secondement, afin que l'homme se conserve dans la grâce, adhérant toujours à Dieu, en qui sa paix et son salut consiste. De là vient que dans l'ancienne loi était immolée la victime pacifique pour le salut de ceux qui l'offraient, comme on le voit au livre du *Lévitique*, ch. III. — Troisièmement, afin que l'esprit de l'homme soit uni à Dieu dans toute sa perfection ; ce qui aura lieu surtout dans la gloire. Et c'est pourquoi, dans l'ancienne loi, était offert l'holocauste, comme *consumant totalement* la victime, ainsi qu'il est dit au *Lévitique*, ch. I. — Ces trois effets ou ces trois fruits du sacrifice nous ont été obtenus par l'humanité du Christ. — Car, d'abord, nos péchés ont été effacés ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. IV (v. 25) : *Il a été livré pour nos péchés*. — En second lieu, nous avons reçu par Lui la grâce qui nous sauve ; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. X (v. 19) : *Il a été fait pour tous ceux qui viennent à Lui la*

cause du salut éternel. — Enfin, par Lui, nous obtenons la perfection de la gloire; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. x (v. 19) : *Nous avons confiance d'entrer par son sang dans le Saint des Saints*, c'est-à-dire dans la gloire céleste. — Et c'est pourquoi le Christ Lui-même, en tant qu'homme, non seulement fut prêtre, mais encore victime parfaite, existant tout ensemble victime pour le péché, et victime du sacrifice pacifique, et holocauste ».

La raison du sacrifice peut se tirer excellemment du mot lui-même qui l'exprime. *Sacrifice*, en effet, est un mot d'origine latine, qui se décompose en deux autres mots, *sacrum* et *facere*. Il désigne donc, jusque dans sa littéralité, l'acte qui consiste à faire qu'une chose soit sainte. D'autre part, une chose est sainte par cela qu'elle se rattache à Dieu. Et, à vrai dire, il n'y a à se rattacher à Dieu que ce qui peut l'atteindre et s'unir à Lui par son action. Ceci est le propre des natures spirituelles. Il s'ensuit, comme le notait avec tant de vérité saint Augustin, que le sacrifice, en son premier sens, d'où tous les autres dépendent, doit s'entendre de l'acte qui fait que l'esprit créé s'unit à Dieu par la connaissance et par l'amour. Tout cela donc qui contribuera à réaliser cette union de l'esprit créé à Dieu par la connaissance et par l'amour, ou qui en sera le signe plus ou moins efficace, méritera le nom de sacrifice. On peut voir aussitôt que selon les diverses conditions ou les divers états des natures spirituelles, la raison de sacrifice se trouve réalisée de diverses manières. C'est ainsi que pour les natures angéliques le sacrifice consiste à connaître, à aimer, à louer Dieu, réalisant en eux et en tout ce qui dépend d'eux la plénitude de perfection que Dieu leur a fixée. Pour l'homme, avant son péché, le sacrifice était le même, avec ceci qu'il s'y mêlait le côté extérieur exigé par sa nature d'être corporel et sensible. Pour l'homme après son péché, le sacrifice a dû, dès le début, comprendre une part toute nouvelle, qui accuserait, même extérieurement, la volonté de satisfaire, par quelque retranchement des choses qui le concernent, à la justice de Dieu, afin de l'apaiser. Cette part nouvelle, en raison de son absolue nécessité, qui rendait, sans elle, toute union de l'homme avec

Dieu impossible, a pris et garde toujours dans l'humanité pécheresse, jusqu'à la restauration finale, un caractère de prépondérance qui fait que c'est surtout par elle que le sacrifice se notifie désormais. Pour nous, en effet, le sacrifice implique, à titre d'élément primordial, la notion de retranchement, qu'il s'agisse de biens extérieurs, ou de satisfactions personnelles, ou même de notre vie corporelle. Et, s'il est vrai que jamais il ne peut nous être permis de nous immoler nous-mêmes, nous pouvons consentir à cette immolation de nous-mêmes, si des circonstances qui s'imposent à nous l'amènent; comme aussi nous pouvons faire nôtres des immolations qui seront en quelque sorte des immolations vicaires destinées à suppléer notre propre immolation. Aussi bien est-ce dans l'immolation, que le sacrifice a trouvé comme son expression dernière et sa note proprement spécifique dans l'ordre de la réparation ou de la satisfaction et de la réconciliation après le péché. Le sacrifice-immolation n'eût jamais existé, sans le péché. Après le péché, il est devenu, en un sens, tout le sacrifice. Et désormais, en effet, dans son sens plein, le sacrifice ne se conçoit qu'avec l'immolation. Cette immolation devait trouver sa réalisation suprême dans l'immolation de la victime-vicaire par excellence; à savoir le Verbe de Dieu fait homme. Cette vie humaine et divine offerte à Dieu, en lieu et place de nos vies à chacun de nous, serait le sacrifice seul vraiment digne de satisfaire à Dieu pour nos péchés. Toutes les autres immolations tireraient d'elle leur vertu, soit qu'elles en fussent l'image ou la figure, comme les immolations de la loi de nature ou de la loi ancienne, soit qu'elles en soient comme la participation plus ou moins rapprochée et ressemblante, comme celles de tous les martyrs ou de tous les mourants qui font à Dieu en union avec le Christ mourant le sacrifice de leur vie.

L'*ad primum* accorde que « le Christ ne s'est point tué » ou immolé « Lui-même », en ce sens qu'Il se serait donné la mort; « mais Il s'est exposé volontairement Lui-même à la mort », en ce sens qu'Il l'a acceptée, par sa volonté délibérée et selon qu'il plaisait à Dieu son Père qu'Il l'acceptât, donnant sa propre vie, d'un prix infini, en lieu et place de cha-

cune de nos vies, pour satisfaire à la justice de Dieu et nous réconcilier avec Lui ; « selon cette parole d'Isaïe, ch. LIII (v. 7) : *Il a été offert parce qu'Il l'a voulu.* Et c'est pourquoi Il est dit s'être offert » ou s'être immolé « Lui-même ».

L'*ad secundum* précise encore et complète cette doctrine, en faisant observer que « la mise à mort de l'homme Jésus-Christ peut se rapporter à une double volonté. — D'abord, à la volonté de ceux qui le mettaient à mort. Et, de la sorte, elle n'eut point la raison de victime », ou de sacrifice et d'immolation sainte. « Nous ne disons pas, en effet, que ceux qui ont mis à mort le Christ aient offert » un sacrifice ou immolé, par une action sainte, « une victime à Dieu ; mais, au contraire, qu'ils ont gravement péché », commettant matériellement ou formellement un déicide, c'est-à-dire le plus grand de tous les crimes. « Et de ce péché portaient la similitude les sacrifices impies des Gentils dans lesquels des hommes étaient immolés aux idoles. — Mais, d'une autre manière, la mise à mort du Christ peut se considérer par rapport à la volonté du Christ souffrant cette mise à mort, lequel s'offrit volontairement à la Passion et à la mort », dans le sens où nous l'avons expliqué. « Et, de ce chef, elle a la raison de victime. En quoi elle ne convient pas avec les sacrifices des Gentils » ; ceux-ci n'ayant rien qui pût s'harmoniser avec la volonté de Dieu, de la part de ceux qui les offraient sous leur raison même de sacrifice, mais étant, au contraire, des actes que Dieu réprouvait avec indignation.

L'édition léonine de la *Somme* n'a pas ici, dans le texte, de réponse à la *troisième objection*. Cette objection portait sur ce que toute victime, par cela qu'elle est offerte à Dieu, est sanctifiée : chose qui ne semble pas pouvoir convenir au Christ, puisque bien avant sa mort et même dès le premier instant de son être humain par l'Incarnation, Il était sanctifié au plus haut point en raison de l'union hypostatique. — En note, nous trouvons la réponse que voici. Elle aurait été ajoutée dans quelques manuscrits. Et, en effet, on la donne ordinairement dans les éditions courantes de la *Somme*. Il semble, d'ailleurs, qu'elle traduit fidèlement la pensée du saint Docteur. « La

sainteté de l'humanité du Christ dès le début n'empêche pas que cette même nature humaine, quand elle a été offerte à Dieu dans la Passion, n'ait été sanctifiée d'une nouvelle manière, savoir comme victime offerte actuellement. Elle acquit, en effet, alors, la sanctification actuelle de la victime en vertu de la charité possédée au premier moment et de la grâce d'union qui la sanctifiait d'une façon absolue ».

C'est au sens le plus formel et le plus profond, que le Christ, Prêtre par excellence, a été Lui-même la Victime de son sacerdoce. Dans le sacrifice, où l'esprit et le cœur de l'homme coupable devait trouver la condition parfaite de son retour à Dieu, sacrifice qui ne pouvait être offert que par le Christ, une seule victime était digne d'être agréée, et c'était le Christ Lui-même, faisant pour nous et offrant à Dieu le sacrifice de sa vie humaine que lui enlevait, sur le Calvaire, le crime des déicides. — Ce sacerdoce du Christ, dans quel rapport est-il avec le résultat que sa pensée évoque, et qui s'appelle la rémission ou l'expiation des péchés du genre humain coupable. Devons-nous dire que la rémission ou l'expiation des péchés est proprement l'effet de ce sacerdoce ou du sacrifice et de l'immolation qu'il implique. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'effet du sacerdoce du Christ est l'expiation des péchés?

Trois objections veulent prouver que « l'effet du sacerdoce du Christ n'est pas l'expiation des péchés ». — La première fait observer qu' « il appartient à Dieu seul d'effacer les péchés; selon cette parole du livre d'Isaïe, ch. XLIII (v. 25) : *C'est moi qui efface tes iniquités à cause de moi.* Or, le Christ n'est point prêtre, selon qu'Il est Dieu, mais selon qu'Il est homme. Donc le sacerdoce du Christ n'a point pour effet d'expier les péchés ». — La seconde objection arguë du texte de « l'Apôtre, *aux Hébreux*,

ch. x (v. 1, 2, 3) », où il est dit « que les victimes de l'Ancien Testament *ne peuvent point rendre les hommes parfaits ; sans quoi, on aurait cessé de les offrir, attendu que ceux qui rendaient ce culte, une fois suffisamment purifiés, n'auraient plus eu aucune conscience de leurs péchés*. Or, pareillement, sous le sacerdoce du Christ, on rappelle les péchés, comme quand nous disons », dans l'Oraison dominicale : « *Pardonnez-nous nos offenses*, en saint Matthieu, ch. vi (v. 12). De même, on offre continuellement le sacrifice dans l'Église; aussi bien, il est dit, au même endroit (v. 11; S. Luc, ch. xi, v. 3) : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour*. Donc, par le sacerdoce du Christ, les péchés ne sont pas expiés ». — La troisième objection rappelle que « pour le péché, dans l'ancienne loi, on offrait surtout un bouc pour le péché du prince, ou une chèvre pour le péché de quelqu'un du peuple, ou un veau pour le péché du prêtre, comme on le voit au livre du *Lévitique*, ch. iv (v. 3, 23, 28). Or, le Christ n'est comparé à aucune de ces victimes, mais à l'agneau, selon cette parole du livre de Jérémie, ch. xi (v. 19) : *Moi, semblable à un agneau plein de mansuétude que l'on mène à l'immolation*. Donc il semble que son sacerdoce n'a point pour effet d'expier les péchés ».

L'argument *sed contra* est le beau texte de « l'Apôtre, *aux Hébreux*, ch. ix (v. 14) », où il est « dit : *Le sang du Christ, qui par l'Esprit-Saint s'est offert Lui-même sans tache à Dieu purifiera notre conscience des œuvres mortes pour servir le Dieu vivant*. Or, les œuvres mortes désignent les péchés. Donc le sacerdoce du Christ a la vertu de purifier des péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « pour la purification parfaite des péchés, deux choses sont requises, selon qu'il y a deux choses dans le péché, savoir la tache de la coulpe et la dette de la peine. La tache de la coulpe ou de la faute est effacée par la grâce qui convertit le cœur du pécheur à Dieu. La dette ou l'obligation de la peine est totalement enlevée par cela que l'homme satisfait à Dieu. Or, l'une et l'autre de ces deux choses est l'effet du sacerdoce du Christ. Car, par sa vertu, la grâce nous est donnée, qui convertit nos cœurs à Dieu : selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. iii (v. 24,

25) : *Justifiés gratuitement par sa grâce, par la rédemption qui est dans le Christ Jésus, que Dieu a donné comme propitiateur par la foi en son sang.* Lui-même, aussi, a pleinement satisfait pour nos péchés, en tant qu'*Il a pris nos langueurs et qu'Il a porté nos douleurs* (Isaïe, ch. LIII, v. 4; S. Matth., ch. VIII, v. 17). Par où l'on voit que le sacerdoce du Christ a la pleine vertu d'expier nos péchés ».

L'*ad primum* accorde que « le Christ ne fut point prêtre, en tant que Dieu, mais en tant qu'homme; toutefois, c'était le même qui était prêtre et Dieu. Aussi bien, dans le synode d'Éphèse, nous lisons : *Si quelqu'un dit avoir été fait notre Pontife et notre Apôtre, non pas le Verbe même qui procède de Dieu, mais comme un autre distinct de Lui et proprement homme, né de la femme, qu'il soit anathème.* Et de là vient, en tant que son humanité agissait dans la vertu de sa divinité, que ce sacrifice était souverainement efficace pour effacer les péchés. Ce qui a fait dire à saint Augustin, dans le livre IV de *la Trinité* (ch. XIV) : *Alors que quatre choses se considèrent en tout sacrifice, à qui on l'offre, qui l'offre, ce que l'on offre, et pour qui on l'offre, le même unique vrai Médiateur, nous réconciliant à Dieu par le sacrifice de paix, demeurait une même chose avec Celui à qui Il l'offrait, s'était fait une même chose avec ceux pour qui Il l'offrait, étant Lui-même Celui qui l'offrait, et ce qu'Il offrait* ». Ce beau texte de saint Augustin met en vive lumière l'excellence du sacerdoce de Jésus-Christ.

L'*ad secundum* déclare que « si on fait mention des péchés dans la nouvelle loi, ce n'est pas en raison de l'inefficacité du sacerdoce du Christ, comme si par lui les péchés n'étaient point suffisamment expiés ; mais on les rappelle pour ceux qui ne veulent point participer à son sacrifice, comme sont les infidèles, pour les péchés desquels nous prions, afin qu'ils se convertissent, ou même pour ceux qui après avoir participé à ce sacrifice s'y soustraient en quelque manière que ce soit par le péché. Quant au sacrifice qui s'offre tous les jours dans l'Église, il n'est pas un autre sacrifice que celui que le Christ Lui-même a offert, mais sa commémoration. Aussi bien saint Augustin dit, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. XX) : *Le Christ*

est le prêtre même qui offre; et Il est aussi l'oblation : et c'est le sacrement quotidien de cette oblation qu'Il a voulu être le sacrifice de l'Église ». — Retenons, au passage, la doctrine de cette fin de l'*ad 2um* et le beau texte de saint Augustin. Nous verrons plus tard, quand nous traiterons du sacrifice de la messe, combien juste est la formule que nous trouvons ici, pour marquer les rapports du sacrifice de la messe au sacrifice de la croix.

L'*ad tertium* répond que « comme le dit Origène, *sur saint Jean* (ch. I, v. 9), bien que divers animaux fussent offerts dans la loi, cependant le sacrifice quotidien, qui était offert le matin et le soir, était l'agneau, ainsi qu'on le voit au livre des *Nombres*, ch. XXVIII (v. 3, 4). Par où l'on signifiait que l'oblation de l'agneau, c'est-à-dire du Christ, était la consommation » ou l'achèvement « de tous les autres sacrifices. Et voilà pourquoi il est dit, en saint Jean, ch. I (v. 29) : *Voici l'Agneau de Dieu, voici Celui qui enlève les péchés du monde* ».

Dans l'état du genre humain après la chute, le sacrifice est nécessaire à l'homme, avant tout, pour que son péché soit détruit. Sans cela, en effet, l'homme ne saurait offrir à Dieu le sacrifice spirituel de la louange et de l'amour, qu'il doit commencer à offrir sur cette terre en attendant qu'il l'offre au ciel dans toute sa perfection. Cet aspect du sacrifice, désormais nécessaire à l'homme, exige l'intervention d'un médiateur entre Dieu et lui, qui remplira le rôle de prêtre sacrificateur immolant à Dieu une victime de nature à l'apaiser et à lui faire rendre à l'homme sa grâce perdue par le péché, en même temps d'ailleurs qu'elle devra acquitter la dette de la peine contractée envers la justice divine. La victime offerte par le Christ dans l'acte de son sacerdoce, et qui n'est pas autre, nous l'avons dit, que Lui-même dans la réalité de sa vie humaine offerte à Dieu en sacrifice d'expiation et de satisfaction, était d'une valeur telle par son union à la nature divine dans la Personne du Verbe, que toute tache de péché contractée par l'homme et toute dette encourue par lui envers la justice de Dieu devait nécessairement s'en trouver effacée et acquittée. De ce sacrifice a découlé et découle tous les jours pour l'homme

pécheur une grâce de vertu infinie qui ne laisse absolument rien subsister de l'état de péché, dans la mesure où l'homme est soumis à son efficacité ; de telle sorte que la rémission ou l'expiation et l'entière destruction des péchés est bien l'effet propre du sacerdoce de Jésus-Christ. Du reste, en raison même de cet effet et parce qu'il ne saurait être produit sans que la grâce de Dieu soit communiquée à l'homme, grâce qui doit s'épanouir et se consommer dans la gloire du ciel où l'homme recueillera dans toute leur plénitude et dans toute leur perfection les effets du sacerdoce de Jésus-Christ, il y a lieu de se demander si l'efficacité de ce sacerdoce de Jésus-Christ ne s'est point fait sentir à Jésus-Christ Lui-même. Cette question, qui va préciser encore tout ce que nous avons dit du sacerdoce de Jésus-Christ, méritait d'être considérée à part. Elle va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si l'effet du sacerdoce du Christ n'a pas seulement appartenu aux autres, mais encore à Lui-même ?

Trois objections veulent prouver que « l'effet du sacerdoce du Christ n'a pas seulement appartenu aux autres, mais encore à Lui-même ». — La première dit qu' « à l'office du prêtre il appartient de prier pour le peuple ; selon cette parole du second livre des *Machabées*, ch. I (v. 23) : *Les prêtres faisaient la prière, tandis que se consommait le sacrifice.* Or, le Christ n'a pas seulement prié pour les autres, mais aussi pour Lui-même, selon qu'il a été dit plus haut (q. 21, art. 3), et comme il est expressément marqué, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. V (v. 7), que *dans les jours de sa chair, Il a offert, avec une clameur puissante et avec larmes, des prières et des supplications à Celui qui pouvait le sauver de la mort.* Donc le sacerdoce du Christ a eu, non seulement dans les autres, mais aussi en Lui-même, son effet ». — La seconde objection rappelle que « le Christ s'est offert Lui-même en sacrifice dans sa Passion. Or, par sa Passion, Il n'a

pas seulement mérité pour les autres, mais aussi pour Lui, ainsi qu'Il a été vu plus haut (q. 19, art. 3, 4). Donc le sacerdoce du Christ n'a pas eu seulement son effet dans les autres, mais aussi en Lui-même ». — La troisième objection déclare que « le sacerdoce de l'ancienne loi fut la figure du sacerdoce du Christ. Or, le prêtre de l'ancienne loi offrait le sacrifice, non seulement pour les autres, mais aussi pour lui-même. Il est dit, en effet, dans le *Lévitique*, ch. XVI (v. 17), que *le Pontife entre dans le sanctuaire afin de prier pour soi, et pour sa maison, et pour toute l'assemblée des enfants d'Israël.* Donc même le sacerdoce du Christ n'a pas eu seulement son effet dans les autres, mais aussi dans le Christ Lui-même ».

L'argument *sed contra* apporte le canon du concile d'Éphèse, où nous lisons cet anathème : « *Si quelqu'un dit que le Christ a offert pour Lui l'oblation et non pas plutôt seulement pour nous (car Il n'eut pas besoin de sacrifice, Celui qui ne connut point le péché), qu'il soit anathème.* Or, c'est dans l'offrande du sacrifice, que consiste surtout l'office du prêtre. Donc le sacerdoce du Christ n'a pas eu d'effet dans le Christ Lui-même ». Cet argument *sed contra* mérite une attention spéciale. Nous y voyons, par l'anathème du concile d'Éphèse, que le sacrifice entendu au sens d'immolation de victime, ou même, d'une façon plus générale, au sens d'oblation impliquant un retranchement de quelque chose que l'on offre à Dieu, n'a sa raison d'être que dans la nécessité de satisfaire pour le péché, comme nous l'avions fait remarquer à propos de l'article 2. En dehors de l'état de péché, il n'y aurait eu place que pour le sacrifice de louange. Et, de fait, ce n'est qu'après le péché qu'il est parlé d'oblation dans l'Écriture.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. 1), le prêtre est constitué au milieu entre Dieu et le peuple. Or, celui-là a besoin d'intermédiaire auprès de Dieu, qui par lui-même ne peut pas approcher de Dieu ; et un tel sujet est soumis à l'action du sacerdoce, participant son effet. Ceci ne convient pas au Christ. L'Apôtre dit, en effet, dans l'épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 25) : *Approchant par Lui-même de Dieu, toujours vivant, afin d'intercéder pour nous.* Et voilà

pourquoi il ne convient pas au Christ de recevoir en Lui l'effet du sacerdoce ; mais plutôt de le communiquer aux autres. C'est qu'en effet, le premier agent, en tout ordre d'action, influe de telle sorte que lui-même ne reçoit pas dans cet ordre d'action : le soleil éclaire, mais n'est point éclairé ; et le feu chauffe, mais n'est point chauffé. Or, le Christ est la source de tout sacerdoce » ou de tout effet dû à l'action sacerdotale, de quelque sacerdoce vrai qu'il s'agisse : « car le sacerdoce légal était sa figure ; et le sacerdoce de la nouvelle loi opère en sa Personne, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 10) : *Ce que j'ai donné moi-même, si j'ai donné quelque chose, je l'ai donné dans la Personne du Christ.* Donc il ne convient pas au Christ de recevoir l'effet du sacerdoce ». — La doctrine de ce corps d'article complète la remarque faite ou rappelée tout à l'heure, à propos de l'argument *sed contra.* Nous voyons, ici, que dans l'état d'innocence, de même qu'il n'était pas besoin de victime ou d'oblation, il n'était pas besoin, non plus, de prêtre, au sens d'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Tout homme pouvait aller à Dieu directement et traiter avec Lui. Si donc on voulait encore parler de sacerdoce, en dehors de l'état de péché, ce serait au sens où le sacerdoce et le sacrifice s'entendent d'une façon spirituelle pour le sacrifice de louanges ou pour tout acte de service et de culte à l'endroit de Dieu ; non au sens propre de sacrifice et de sacerdoce, selon qu'il s'y trouve impliquée la notion d'immolation de victime expiatrice réconciliant l'homme avec Dieu. C'est qu'en effet, comme nous le disait saint Thomas, dans l'argument *sed contra*, le principal office du prêtre, selon que nous l'entendons maintenant, consiste dans l'acte d'offrir le sacrifice destiné à apaiser la colère de Dieu et à le rendre de nouveau propice à l'homme qui l'avait irrité par son péché.

L'*ad primum* confirme encore cette doctrine, d'un si haut intérêt . « La prière, bien qu'elle convienne aux prêtres, n'est point cependant propre à leur office. C'est à tout homme, en effet, qu'il convient de prier pour soi et pour les autres, selon cette parole de saint Jacques, chapitre dernier (v. 16) : *Priez les uns pour les autres, afin d'être sauvés* ». Ceci est vrai en soi ;

mais l'application qu'on en voudrait faire à la difficulté dont parlait l'objection au sujet du Christ ne conviendrait pas. « On pourrait dire », en effet, « d'après cette considération, que la prière dont le Christ a prié pour Lui n'était pas un acte de son sacerdoce. Mais cette réponse semble être exclue par cela que l'Apôtre, dans l'épître *aux Hébreux*, ch. v (v. 6), après ces paroles : *Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech*, ajoute (v. 7) : *Dans les jours de sa chair Il offrit des prières*, etc., comme il a été vu plus haut » dans l'objection ; « et, par suite, il apparaît que la prière du Christ dont le Christ prie » même pour Lui, « appartient à son sacerdoce. Et c'est pourquoi il faut dire que les autres prêtres participent l'effet de leur sacerdoce, non comme prêtres, mais comme pécheurs, ainsi qu'il sera dit plus loin (*ad 3um*). Or, le Christ, à parler simplement, n'eut pas de péché. Il eut cependant *la similitude du péché dans la chair*, comme il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 3). Et c'est pourquoi, il ne faut point dire purement et simplement qu'Il a participé l'effet de son sacerdoce; mais à un certain titre, savoir en raison de la passibilité de sa chair. Et aussi bien il est dit intentionnellement, qu'Il offrit ses prières *à Celui qui pouvait le sauver de la mort* ». — Le Christ étant venu pour détruire le péché, tous ses actes étaient commandés par cette fin; et parce que cette fin était d'ordre sacerdotal, même à prendre le sacerdoce dans son sens propre ou en raison de son office de propitiation, il s'ensuit que tous ses actes étaient des actes de son sacerdoce, même l'acte de la prière, et jusqu'à l'acte de la prière qui le regardait Lui-même. Toutefois, quand Il demandait pour Lui, bien qu'Il demandât l'exclusion d'un effet du péché, ce n'était point un effet du péché étant formellement en Lui, mais seulement un effet du péché dont Il portait la ressemblance par cet état de passibilité que le péché avait causé, en effet, dans tout le genre humain, et qu'Il lui avait plu d'accepter ou dont Il avait voulu se revêtir précisément pour opérer l'œuvre de notre sanctification par son sacrifice.

L'*ad secundum* fait observer que « dans l'oblation du sacrifice de tout prêtre, on peut considérer deux choses; savoir :

le sacrifice même qui est offert; et la dévotion de celui qui l'offre. Le propre effet du sacrifice est ce qui suit du sacrifice lui-même. Or, ce que le Christ a obtenu, par sa Passion, ce n'est point par la vertu » ou comme fruit « du sacrifice qui est offert par mode de satisfaction » : car Il n'avait pas à satisfaire pour Lui-même; « mais en raison de la dévotion par laquelle selon la charité Il a souffert humblement la Passion ». Il est donc vrai que le Christ a mérité pour Lui, par sa Passion, et non pas seulement pour les autres; mais tandis que pour les autres sa Passion agissait par mode de sacrifice expiatoire, pour Lui elle agissait par mode d'acte de dévotion et de suprême charité.

L'*ad tertium* répond que « la figure ne peut pas égaler la vérité »; sans quoi, elle n'aurait plus raison de figure mais serait la chose elle-même. « Il suit de là que le prêtre de l'ancienne loi ne pouvait pas atteindre à cette perfection de n'avoir pas besoin de sacrifice satisfactoire. Le Christ, Lui, n'en avait pas besoin. Et c'est pourquoi la raison n'est pas la même de part et d'autre. C'est ce que dit l'Apôtre, dans l'épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 28) : *La loi a constitué prêtres des hommes infirmes; la parole de serment qui est après la loi, le Fils parfait à tout jamais* ».

A considérer le rôle ou l'office du prêtre, en ce qu'il a de spécifiquement *sacerdotal*, c'est-à-dire en tant qu'il consiste à *s'interposer* entre Dieu et l'homme pour donner à l'homme les biens de Dieu et offrir à Dieu ce qui doit le disposer en faveur de l'homme, il n'a été nécessaire et n'a pu être conçu qu'en raison de l'état de péché parmi les hommes. Si, en effet, cet état de péché n'avait pas existé, l'homme n'aurait pas eu besoin de se concilier les bonnes grâces de Dieu, puisqu'il n'aurait cessé de vivre en grâce avec Lui; et chacun aurait reçu directement de Dieu tout ce qu'il aurait dû recevoir de Lui dans l'ordre de son bien. Il est vrai que même alors l'état social, qui est propre à l'homme, aurait pu demander que le chef respectif de chaque société se fasse comme l'interprète des membres de la société pour parler à Dieu en leur nom; et ce rôle du prêtre

aurait pu exister dans l'organisation du culte ou du sacrifice de louange qui aurait été rendu à Dieu. Mais ce n'eût pas été un rôle d'*intermédiaire:* ni, non plus, un rôle de sacrificateur, immolant quelque victimé, afin que, *par la vertu de cette immolation*, le peuple ou la société pût recevoir de Dieu ce que la seule dévotion des sujets n'aurait pu obtenir. Le prêtre-sacrificateur et le sacrifice-victime ou le sacrifice expiation et propitiation ne se disent qu'en fonction du péché à expier et à détruire en vue de lui substituer la grâce qui doit s'épanouir en gloire définitive et complète après la résurrection. Cette destruction du péché et cette substitution de la grâce et de la gloire sont proprement l'effet du sacrifice et, partant, de l'action sacerdotale, à prendre le sacrifice et l'action sacerdotale selon qu'on les trouve dans le sacerdoce du Christ ou dans tout sacerdoce qui a pu participer sa vertu. Il est aisé de voir que le Christ Lui-même n'a point pu participer à cet effet de son sacerdoce; car il n'y avait point de péché à détruire en Lui, ni non plus d'état de grâce ou de gloire à substituer à quelque privation préalable. Toutefois, en raison de la similitude de la chair de péché qu'Il portait en Lui pour opérer l'œuvre de notre Rédemption, Il a pu mériter par la charité de son sacrifice et s'assurer par la prière de son sacerdoce la gloire du corps qu'Il ne devait recevoir qu'après sa résurrection. Et en ce sens, plutôt accessoire et indirect, nous pouvons dire que d'une certaine manière, Il a eu part, Lui aussi, à son sacerdoce. — Ce sacerdoce du Christ, dont nous avons dit la nature et l'effet propre, doit-il être conçu comme quelque chose de temporaire, ou, au contraire, devons-nous affirmer qu'il est permanent et éternel. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si le sacerdoce du Christ demeure éternellement?

Trois objections veulent prouver que « le sacerdoce du Christ demeure éternellement ». — La première arguë de ce

qui a été établi à l'article précédent. « Il a été dit, en effet, que ceux-là seuls ont besoin de l'effet du sacerdoce, qui ont l'infirmité du péché, laquelle doit être expiée par le sacrifice du prêtre. Or, ceci ne sera pas éternellement. Dans les saints, en effet, il n'y aura aucune infirmité, selon cette parole d'Isaïe, ch. LX (v. 21) : *Votre peuple ne comprend que des justes;* quant à l'infirmité des pécheurs », après leur mort, « elle sera inexpiable, attendu que *dans l'enfer il n'y a plus de rédemption.* Donc le sacerdoce du Christ n'est point pour demeurer éternellement ». — La seconde objection dit que « le sacerdoce du Christ a été manifesté dans sa Passion et dans sa mort, quand, *par son propre sang Il est entré dans le Saint des saints*, comme il est dit *aux Hébreux*, ch. IX (v. 12). Or, la Passion et la mort du Christ n'aura pas à se reproduire dans l'éternité; comme il est dit *aux Romains*, ch. VI (v. 9) : *Le Christ ressuscité des morts ne meurt plus.* Donc le sacerdoce du Christ n'est point pour demeurer éternellement ». — La troisième objection fait observer que « le Christ est prêtre, non selon qu'Il est Dieu, mais selon qu'Il est homme. Or, il fut un temps où le Christ n'était plus homme; savoir, durant les trois jours de sa mort. Par conséquent, le sacerdoce du Christ » a été interrompu à ce moment-là et « n'a point duré à tout jamais ».

L'argument *sed contra* cite le mot de l'Écriture, « dans le psaume » (CIX, v. 4), où « il est dit : *Tu es prêtre pour l'éternité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « dans l'office du prêtre, deux choses peuvent être considérées : d'abord, l'oblation même du sacrifice; ensuite, l'achèvement ou la consommation du sacrifice, qui consiste en ce que ceux pour qui le sacrifice est offert, obtiennent la fin du sacrifice. Or, la fin du sacrifice que le Christ a offert ne furent point les biens temporels, mais les biens éternels, que nous obtenons par sa mort, ce qui fait qu'il est dit, *aux Hébreux*, ch. IX (v. 11), que le Christ est *le Pontife assistant des biens à venir*, en raison de quoi le sacerdoce du Christ est dit éternel. Cette consommation du sacrifice du Christ était préfigurée en cela même que le Pontife légal, une fois l'année, avec le sang du bouc et du taureau, entrait dans le Saint des saints, comme il est dit

au livre du *Lévitique*, ch. XVI (v. 11 et suiv.), alors que cependant il n'immolait pas le bouc et le taureau dans le Saint des saints, mais dehors. Pareillement, le Christ est entré dans le Saint des saints, c'est-à-dire au ciel même, et Il nous a préparé le chemin pour y entrer, par son sang qu'Il a versé pour nous sur la terre ». Ainsi donc, le sacerdoce du Christ, quant à l'oblation de son sacrifice, a eu lieu et s'achève dans le temps. Mais la vertu de ce sacrifice, ou son efficacité ne se termine pas à quelque chose de temporel. Son fruit est la conquête de la prise de possession du bien même de Dieu qui doit durer éternellement.

L'*ad primum* répond que « les saints, dans la Patrie, n'auront pas besoin d'être ultérieurement purifiés par le sacerdoce du Christ, mais, purifiés déjà, ils auront besoin d'être consommés dans la perfection par le Christ Lui-même de qui leur gloire dépend ; comme il est dit, dans l'*Apocalypse*, ch. XXI (v. 23), que *la clarté de Dieu l'illuminera*, savoir la cité des saints, et que *l'Agneau sera son flambeau* ».

L'*ad secundum* accorde que « la Passion et la mort du Christ n'aura pas à être renouvelée désormais » ; et, par suite, il n'y a pas à parler d'éternité ou de reproduction éternelle à son sujet ; « mais cependant la vertu de cette immolation demeure à tout jamais, parce que, comme il est dit *aux Hébreux*, ch. X (v. 14), *en s'offrant une fois Il a pour jamais conduit les saints à leur perfection* ».

« Et, par là, ajoute saint Thomas, la troisième objection se trouve résolue ».

L'immolation du Christ, ou l'oblation de son sacrifice n'a eu lieu qu'une fois et n'a pas à être renouvelée ; mais sa vertu dure éternellement. Saint Thomas fait remarquer que « l'unité de cette oblation était figurée, dans la loi, par cela, qu'une fois l'an le Pontife légal avec l'oblation solennelle du sang entrait dans le Saint des Saints, comme il est dit dans le *Lévitique*, ch. XVI. Mais la figure était en deçà de la vérité quant à ceci que les victimes légales n'avaient point une vertu qui fût éternelle ; et c'est pourquoi chaque année ces sacrifices étaient renouvelés ».

Un dernier point nous reste à examiner, au sujet du sacerdoce du Christ. Il touche à la grande question scripturaire des rapports du sacerdoce du Christ et de celui de ce prêtre mystérieux dont parle la *Genèse*, dans l'histoire d'Abraham, qui a nom Melchisédech. Saint Thomas va étudier cette question à l'article qui suit.

Article VI.

Si le sacerdoce du Christ a été selon l'ordre de Melchisédech?

Trois objections veulent prouver que « le sacerdoce du Christ n'a pas été selon l'ordre de Melchisédech ». — La première arguë de ce que « le Christ est la source de tout sacerdoce, comme prêtre principal. Or, ce qui est principal ne suit pas l'ordre d'autrui, mais le reste suit son ordre. Donc le Christ ne doit pas être dit prêtre selon l'ordre de Melchisédech ». — La seconde objection déclare que « le sacerdoce de l'ancienne loi fut plus rapproché du sacerdoce du Christ, que le sacerdoce qui fut avant la loi. Or, les sacrements signifiaient le Christ d'une façon d'autant plus expresse qu'ils furent plus rapprochés du Christ; comme il ressort de ce qui a été dit dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 1, art. 7; q. 2, art. 7). Donc le sacerdoce du Christ doit être désigné plutôt par le sacerdoce légal, que par le sacerdoce de Melchisédech, qui fut avant la loi ». — La troisième objection fait observer que « dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 2, 3), il est dit qu'*il est roi de la paix, sans père, sans mère, sans généalogie, n'ayant ni commencement, ni fin;* choses qui conviennent au seul Fils de Dieu. Donc le Christ ne doit pas être dit prêtre selon l'ordre de Melchisédech, comme se référant à un autre, mais selon son ordre à lui ».

L'argument *sed contra* apporte le texte formel du psaume CIX, v. 4, où « il est dit : *Tu es prêtre pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisédech* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il

a été dit plus haut (art. 4, *ad 3um*), le sacerdoce légal fut la figure du sacerdoce du Christ non comme égalant sa vérité, mais comme restant bien en deçà de cette vérité, soit parce que le sacerdoce légal ne purifiait point des péchés, soit parce qu'il n'était pas éternel, comme le sacerdoce du Christ. Or, précisément cette excellence du sacerdoce du Christ à l'endroit du sacerdoce lévitique fut figurée dans le sacerdoce de Melchisédech. Melchisédech, en effet, reçut les dîmes d'Abraham, en qui paya aussi d'une certaine manière la dîme le sacerdoce légal lui-même », comme le note saint Paul dans son épître *aux Hébreux*, ch. VII. « Et voilà pourquoi le sacerdoce du Christ est dit être *selon l'ordre de Melchisédech*, en raison de l'excellence du vrai sacerdoce par rapport au sacerdoce figuratif de la loi ». L'expression dont il s'agit n'a pas d'autre objet que de marquer cette excellence.

L'*ad primum* applique cette doctrine à la première objection et la résout d'un seul mot. « Le Christ n'est point dit être selon l'ordre de Melchisédech, comme s'il s'agissait d'un prêtre qui l'emporterait sur Lui, mais parce que Melchisédech préfigurait l'excellence du sacerdoce du Christ par rapport au sacerdoce lévitique ».

L'*ad secundum* offre un intérêt tout spécial, par la comparaison que saint Thomas y établit des trois sacerdoces. « Dans le sacerdoce du Christ, déclare le saint Docteur, nous pouvons considérer deux choses : l'oblation elle-même du Christ ; et la participation qu'on y a. Quant à l'oblation elle-même, le sacerdoce légal figurait d'une façon plus expresse le sacerdoce du Christ, en raison de l'effusion du sang », dans l'immolation des victimes, « que le sacerdoce de Melchisédech où il n'y avait point d'effusion de sang. Mais, quant à la participation de ce sacrifice et quant à son effet, en quoi surtout se considère l'excellence du sacerdoce du Christ par rapport au sacerdoce légal, le sacerdoce du Christ était préfiguré d'une manière plus expresse par le sacerdoce de Melchisédech, qui offrait du pain et du vin », comme il est marqué dans la *Genèse*, ch. XIV, v. 18, « en quoi était signifiée, ainsi que le dit saint Augustin (*sur saint Jean*, tr. XXIV), l'unité de l'Église, que constitue la parti-

cipation au sacrifice du Christ. Et, aussi bien, dans la loi nouvelle, le vrai sacrifice du Christ est communiqué aux fidèles sous l'espèce du pain et du vin ». On aura remarque la force de cette dernière expression : le vrai sacrifice du Christ est communiqué aux fidèles sous l'espèce du pain et du vin. Nous aurons à appuyer, plus tard, dans le traité de l'Eucharistie, sur la profondeur et la haute portée de cette doctrine.

L'*ad tertium* explique le passage de l'Écriture que citait l'objection et qu'il faut bien se garder de mal entendre. « Melchisédech est dit *sans père, sans mère, sans généalogie*, et qu'*il n'eut ni commencement ni fin*, non point parce qu'il n'eut pas cela, mais parce que dans l'Écriture Sainte il n'en est point fait mention. C'est par là, comme l'Apôtre le dit, au même endroit, qu'il *a été assimilé au Fils de Dieu*, qui, sur la terre, est sans père, et, dans le ciel, sans mère et sans généalogie, selon cette parole d'Isaïe, ch. LIII (v. 8) : *Sa génération, qui la dira?* et, selon la divinité, Il n'a ni commencement ni fin ».

Dans les rapports du Christ à Dieu son Père, l'Incarnation a eu comme conséquence la sujétion du Christ à l'endroit du Père, sa prière, son sacerdoce. Le Fils de Dieu incarné a été soumis au Père ; Il l'a prié ; Il l'a servi et lui a rendu, comme prêtre par excellence, le seul culte parfait que le Père pût recevoir et qui fût à même de l'apaiser en faveur de l'homme coupable. — N'y a-t-il pas eu encore d'autres conséquences de l'Incarnation, pour le Christ, dans les rapports du Père à Lui. Ici, viennent les deux questions de l'adoption et de la prédestination au sujet du Christ. — L'adoption va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XXIII

DE L'ADOPTION : SI ELLE CONVIENT AU CHRIST

Cette question comprend quatre articles :

1° S'il convient à Dieu d'adopter des fils?
2° Si cela convient au seul Dieu le Père?
3° Si c'est le propre des hommes d'être adoptés en enfants de Dieu?
4° Si le Christ peut être dit fils adoptif?

On le voit, à l'occasion de l'adoption qu'il devait étudier, par rapport au Christ, saint Thomas traite *ex professo* toute la grande question de l'adoption divine. A ce titre, la question actuelle est pour nous du plus haut intérêt. Les deux premiers articles se demandent si Dieu peut adopter; les deux autres, qui il peut adopter. La question de savoir si Dieu peut adopter est étudiée, d'abord, en considérant Dieu du côté de sa nature, puis en le considérant du côté des Personnes. — Le premier point va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

S'il convient à Dieu d'adopter des fils?

Trois objections veulent prouver qu'« il ne convient pas à Dieu d'adopter des fils ». — La première fait observer que « nul n'adopte comme fils sinon une personne étrangère, au dire des juristes. Or, aucune personne n'est étrangère à Dieu, qui est le Créateur de tous. Donc il semble qu'il ne convient pas à Dieu d'adopter ». — La seconde objection dit que « l'adoption paraît avoir été introduite pour suppléer au défaut de la filia-

tion naturelle. Or, en Dieu se trouve la filiation naturelle, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 27, art. 2). Donc il ne convient pas à Dieu d'adopter des fils ». — La troisième objection déclare qu' « un sujet est adopté afin de succéder à celui qui l'adopte dans son héritage. Or, dans l'héritage de Dieu, il ne semble pas que quelqu'un puisse lui succéder; car pour Dieu il n'y a jamais de décès. Donc il ne convient pas à Dieu d'adopter ».

L'argument *sed contra* cite le texte de l'Épître « *aux Éphésiens*, ch. 1 (v. 5) », où « il est dit : *Il nous a prédestinés à l'adoption d'enfants de Dieu*. Or, la prédestination de Dieu n'est point vaine. Donc Dieu adopte pour Lui comme fils certains sujets ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous définir le but et le rôle de l'adoption parmi nous. « Un homme adopte un autre homme comme fils pour lui, en tant que par sa bonté il l'admet à la participation de son héritage. Or, Dieu est d'une bonté infinie. Et de cette bonté il provient qu'Il admet ses créatures à la participation de ses biens; surtout les créatures raisonnables, qui, en tant qu'elles sont faites à l'image de Dieu, sont capables de la divine béatitude. Cette béatitude consiste dans la fruition de Dieu, par laquelle Dieu Lui-même est bienheureux et riche par Lui-même, en tant qu'Il jouit de Lui-même. D'autre part, cela même est appelé l'héritage de quelqu'un, qui fait que Lui-même est riche. Il suit de là qu'en tant que Dieu par sa bonté admet les hommes à l'héritage de sa béatitude, Il est dit les adopter. Mais l'adoption divine a ceci en plus de l'adoption humaine, que Dieu, par le don de sa grâce, rend idoine à recevoir l'héritage céleste, l'homme qu'il adopte, tandis que l'homme ne fait point idoine l'homme qu'il adopte, mais plutôt il le choisit déjà tel en l'adoptant ».

L'*ad primum* répond que « l'homme, considéré dans sa nature, n'est pas étranger à Dieu quant aux biens naturels qu'il en a reçus. Mais il lui est étranger quant aux biens de la grâce et de la gloire ». Ces biens appartiennent en propre à Dieu ; et l'homme, même créé avec tous les biens d'ordre naturel, n'a rien qui le rapproche de Dieu ou qui l'apparente à Lui, si l'on

peut ainsi dire, dans les biens propres à Dieu. « Et c'est à ce titre qu'il est adopté ».

L'*ad secundum* dit que « c'est le propre de l'homme d'agir pour suppléer à son indigence; mais ce n'est point le propre de Dieu, à qui il convient d'agir pour communiquer l'abondance de sa bonté. Et voilà pourquoi, de même que par l'acte de la création est communiquée la bonté divine à toutes les créatures selon une certaine similitude, de même par l'acte de l'adoption est communiquée la similitude de la filiation naturelle aux hommes, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 29) : *Ceux qu'Il a connus d'avance devoir être conformes à l'image de son Fils* ».

L'*ad tertium* fait observer que « les biens spirituels peuvent être possédés simultanément par plusieurs; ce qui n'est point vrai des biens corporels. Et c'est pourquoi nul ne peut recevoir l'héritage corporel s'il ne succède à un autre qui sera décédé; tandis que l'héritage spirituel est reçu par tous en même temps dans son intégrité sans détriment du Père qui vit toujours ». — La splendide famille que celle-là! Point de querelles possibles entre les frères; point d'impatience misérable et odieuse à l'endroit du père pour posséder son bien. Le bien qu'on y possède n'est pas autre que le bonheur du Père subsistant toujours en Lui et communiqué à tous simultanément pour toujours dans la plus parfaite union de tous les cœurs.

Saint Thomas ajoute qu' « on peut encore parler de *décès* » ici, mais non pas au sens d'une privation quelconque ou d'une diminution qui atteindrait Dieu Lui-même; ce sera au sens d'une nouvelle perfection de Dieu en nous, « selon qu'Il cesse d'être en nous par la foi pour commencer d'y être par la vision face à face; comme le dit la glose, sur l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 17), à propos de ces mots : *Si nous sommes ses fils, nous serons aussi ses héritiers* ».

Le même point de doctrine que nous venons de voir traité ici dans la *Somme*, avait fait l'objet d'un article correspondant au cours du Commentaire sur les *Sentences*. Au livre III, dist. 10, q. 2, art. 1, q^la 1, saint Thomas se demandait également : « s'il

convient à Dieu d'adopter quelqu'un comme fils ». Trois objections voulaient prouver que non. — La première disait : « L'adoption est l'acceptation légitime d'une personne étrangère, comme fils ou neveu, ou la suite. Or, pour Dieu il n'est point de personne étrangère; parce que Lui-même est le Créateur de tous. Donc il ne lui convient pas d'adopter ». — La seconde objection faisait observer que « chez nous, celui qui adopte n'est point principe d'être pour l'adopté. Or, Dieu est pour tous principe d'être. Donc il ne lui convient pas d'adopter quelqu'un ». — La troisième objection déclarait que « celui qui a des fils par nature n'adopte point quelqu'un si ce n'est afin qu'il partage l'héritage avec les fils par nature. Or, l'héritage de Dieu le Père ne saurait être partagé; parce qu'il est Lui-même. Donc, puisqu'Il a un Fils par nature » à qui est dû l'héritage, « il ne lui convient pas d'adopter quelqu'un ».

Deux arguments étaient donnés en sens contraire. — Le premier disait que « l'adoption provient de la bonté de celui qui adopte à l'endroit de l'adopté. Or, Dieu est souverainement bon et aimant à l'endroit des hommes. Donc il lui convient, au plus haut point, d'adopter ». — Le second déclarait que « quiconque fait de quelques-uns ses enfants par grâce, adopte. Or, ceci convient à Dieu. Il est marqué en saint Jean, en effet, ch. I (v. 12), qu'*Il leur a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu*. Donc Dieu adopte ».

Dans la réponse principale, formant corps d'article, saint Thomas faisait remarquer que « l'adoption est transférée aux choses divines par similitude avec les choses humaines. Or, l'homme est dit adopter quelqu'un comme fils selon que par grâce il lui donne le droit de recevoir son héritage, alors que par nature ce droit ne lui convient pas. D'autre part, on appelle l'héritage d'un homme ce qui » constitue la richesse de cet homme ou qui « fait que cet homme est riche ». Si maintenant nous appliquons cette doctrine à Dieu, nous verrons que « ce par quoi Dieu est riche est la jouissance parfaite de Lui-même; car c'est par là qu'Il est heureux. D'où il suit que c'est là son héritage. Par cela donc que les hommes, qui ne peuvent point en vertu de leurs principes naturels parvenir à cette fruition,

reçoivent de Dieu la grâce qui leur fait mériter la béatitude, de telle sorte qu'ils aient un droit à cet héritage, à ce titre ils sont dits être adoptés par Dieu comme ses enfants ».

L'*ad primum* répondait que « si aucune personne n'est étrangère à Dieu quant à l'être qu'elle participe de Lui, il en est cependant qui lui sont étrangères quant au droit de recevoir son héritage ».

L'*ad secundum* faisait remarquer que « par cela même qu'un homme naît d'un autre, il a droit à l'héritage paternel ; d'où il suit qu'il n'est pas étranger, de telle sorte qu'il puisse être adopté. Mais du fait que quelqu'un a reçu l'être de Dieu, il ne lui convient pas d'avoir droit à l'héritage céleste. Et, par conséquent, celui qui a de Dieu son être par la création, peut recevoir par grâce l'adoption comme enfant ».

L'*ad tertium* disait que « si l'adoption qui est parmi nous entraîne le partage de l'héritage, cela vient de ce que cet héritage ne peut pas être possédé, dans sa totalité, simultanément par plusieurs. Mais l'héritage céleste est possédé simultanément, dans sa totalité, par le Père qui adopte et par tous les enfants adoptés. D'où il suit, qu'il n'y a », dans la possession de cet héritage, « ni partage ni succession ».

On aura remarqué la parfaite identité de doctrine entre ces deux exposés. Et bien que l'article de la *Somme* ait un fini de pensée et de formule qui éclate moins dans l'article des *Sentences*, certaines expressions de ce dernier s'ajoutent très heureusement à celles du premier.

De ces deux articles résulte excellemment la notion d'adoption transférée des choses humaines aux choses divines, comme nous le disait saint Thomas dans les *Sentences*. L'adoption se dit par rapport à la possession future d'un héritage auquel l'on n'avait aucun droit en vertu de sa naissance. Celui qui adopte accomplit un acte de pure bonté. Toutefois, parmi les hommes, cet acte de bonté est provoqué par les qualités naturelles du sujet auquel il se termine. Il n'en est pas de même quand il s'agit de Dieu. L'amour de Dieu et sa grâce ne présuppose rien dans le sujet qu'Il gratifie. Il n'y a du côté de la créature que

la seule possibilité de recevoir. Tout le bien, non seulement comme héritage à posséder un jour, mais même comme qualités disposant à cette possession, tout cela vient de Dieu et de Dieu seul. L'héritage qui est ainsi l'objet ou la raison de l'adoption est d'un ordre absolument à part et transcendant. Il ne s'agit pas de biens comme ceux qui constituent l'héritage des hommes sur cette terre. De tels biens ne peuvent être possédés que par un seul dans leur totalité. Et, par suite, tant que le père vit, si la totalité de ses biens est retenue par lui, il est le seul à les posséder; les enfants doivent attendre qu'il disparaisse pour les posséder eux-mêmes. Encore est-il que s'ils sont plusieurs, il faudra qu'ils divisent entre eux l'héritage. Combien différent est l'héritage céleste, en vue duquel se fait l'adoption divine. Cet héritage est constitué par les biens qui font la richesse de Dieu même et lui donnent cette pleine suffisance de tout dans laquelle Il trouve son bonheur. Or, ces biens, cette richesse, cette suffisance de tout, cette plénitude où Il trouve son bonheur, ce n'est pas autre chose que le Bien infini qu'Il est Lui-même et à Lui-même dans la jouissance qu'Il a de Lui-même. Ce bien-là, cette richesse, cet héritage, Il n'a pas à s'en dessaisir, n'étant autre que Lui-même; et quiconque le possède, soit par nature, comme les Trois augustes Personnes de la Trinité Sainte, soit par grâce comme tous les élus dans le ciel, le possède totalement, sans nuire en rien à ceux qui le possèdent conjointement, mais, au contraire, jouissant d'autant plus de la possession de ce bien qu'il le possède conjointement avec d'autres. — C'est en raison et en vue de cet héritage que Dieu est dit adopter celles de ses créatures qu'Il destine à le posséder un jour. Mais nous savons, par la foi, que Dieu n'est pas une Personne unique. Trois Personnes se trouvent en Lui dans une même nature. Quand nous parlons d'adoption, devons-nous l'attribuer à quelqu'une des divines Personnes déterminément, ou, au contraire, à l'auguste Trinité tout entière. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si adopter convient à toute la Trinité?

Trois objections veulent prouver que le fait d' « adopter ne convient pas à toute la Trinité ». — La première argue de ce que « l'adoption se dit, dans les choses divines, à la ressemblance des choses humaines. Or, dans les choses humaines, adopter convient à celui-là seul qui peut engendrer des fils; chose qui en Dieu ne convient qu'au Père. Donc, en Dieu, seul le Père peut adopter ». — La seconde objection déclare que « les hommes, par l'adoption » divine « sont faits les frères du Christ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 29) : *Afin qu'Il soit Lui-même le premier-né parmi une foule de frères*. Or, on appelle frères ceux qui sont les enfants d'un même père; et aussi bien le Seigneur Lui-même dit en saint Jean, ch. XX (v. 17) », après sa résurrection : « *Je monte à mon Père et votre Père*. Donc seul le Père du Christ a des fils adoptifs ». — La troisième objection apporte le texte de l'Épître *aux Galates*, ch. IV (v. 4 et suiv.) », où il est dit : *Dieu a envoyé son Fils, afin que nous recevions l'adoption des enfants de Dieu. Et parce que vous êtes enfants de Dieu, Dieu a mis l'Esprit de son Fils dans vos cœurs, qui crie : Abba! Père!* Donc adopter appartient à Celui dont le propre est d'avoir le Fils et l'Esprit-Saint. Or, ceci est le propre de la seule Personne du Père. Donc adopter convient à la seule Personne du Père ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « à Celui-là il appartient de nous adopter comme fils, que nous pouvons appeler du nom de Père; et aussi bien il est dit, dans l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 15) : *Vous avez reçu l'Esprit d'adoption des enfants, dans lequel nous crions : Abba! Père!* Or, quand nous disons à Dieu : Notre Père! ceci s'adresse à toute la Trinité; comme, du reste, pour les autres noms qui se disent de Dieu par rapport à la créature, ainsi qu'il a été vu dans la Pre-

mière Partie (q. 33, art. 3; q. 45, art. 6). Donc adopter convient à toute la Trinité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il y a cette différence entre le fils de Dieu adoptif et le Fils de Dieu par nature, que le Fils de Dieu par nature, est *engendré, non fait;* tandis que le fils adoptif est fait, selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 12) : *Il leur a donné d'être faits enfants de Dieu.* Quelquefois cependant le fils adoptif est dit engendré, en raison de la régénération spirituelle, qui est par grâce, non par nature; et c'est pourquoi il est dit, en saint Jacques, ch. I (v. 18) : *Il nous a engendrés volontairement par la Parole de vérité.* Or, quoique le fait d'engendrer en Dieu soit le propre de la Personne du Père, toutefois faire ou produire un effet quelconque dans les créatures est chose commune à toute la Trinité, en raison de l'unité de la nature. Car où la nature est une, il faut aussi que la vertu soit une, et une aussi l'opération; d'où le Seigneur dit en saint Jean, ch. V (v. 19) : *Quoi que ce soit que le Père fait, cela le Fils aussi le fait semblablement.* Et voilà pourquoi adopter les hommes comme enfants de Dieu appartient à la Trinité tout entière ».

L'*ad primum* fait observer que « toutes les personnes humaines ne sont point d'une même nature numérique, de telle sorte qu'il faille que pour toutes il n'y ait qu'une opération et un même effet, ainsi qu'il arrive en Dieu. Et, par suite, à ce titre, il n'y a pas à rechercher une similitude possible de part et d'autre ».

L'*ad secundum* accorde que « nous, par l'adoption, nous sommes faits les frères du Christ, comme ayant le même Père avec Lui; mais, cependant, c'est d'une autre manière qu'Il est le Père du Christ, et d'une autre manière qu'Il est notre Père Aussi bien est-ce intentionnellement que le Seigneur, en saint Jean, ch. XX, dit, à part : *mon Père;* et à part : *votre Père* Il est, en effet, le Père du Christ, en l'engendrant par nature, ce qui lui appartient en propre; tandis qu'Il est notre Père, par un effet accompli volontairement, ce qui est commun à Lui et au Fils et à l'Esprit-Saint. Et de là vient que le Christ n'est point le Fils de toute la Trinité, comme nous ».

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit (art. précéd., *ad* 2um), la filiation adoptive est une certaine similitude de la filiation éternelle; comme toutes les choses qui se font dans le temps sont de certaines similitudes des choses qui furent de toute éternité ». (On remarquera cette belle déclaration de saint Thomas, affirmant que tout ce qui se déroule dans le temps est une certaine similitude de ce qui est en Dieu de toute éternité). Or, « l'homme est assimilé à la splendeur du Fils éternel, par la clarté de la grâce qui est attribuée à l'Esprit-Saint. Et de là vient que l'adoption, bien qu'elle soit commune à toute la Trinité, est appropriée, cependant, au Père, comme à l'auteur, au Fils comme à l'exemplaire, et à l'Esprit-Saint comme à Celui qui imprime en nous la similitude de cet exemplaire ». — Cette magnifique réponse complète excellemment la doctrine de l'adoption du côté des Personnes divines et projette sur ce mystère qui est notre gloire la clarté la plus douce et la plus radieuse.

C'est à l'auguste Trinité tout entière que convient le fait d'adopter pour enfants de Dieu certaines créatures. — Mais quelles sont les créatures qui peuvent être ainsi adoptées comme enfants de Dieu. Cette gloire est-elle exclusivement le propre des créatures raisonnables? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si d'être adoptée est le propre de la créature raisonnable?

Trois objections veulent prouver qu' « être adoptée n'est point le propre de la créature raisonnable ». — La première fait observer que « Dieu n'est dit le Père de la créature raisonnable que par l'adoption. Or, Il est dit le Père aussi de la créature qui n'a pas de raison; selon cette parole du livre de Job, ch. XXXVIII (v. 28) : *Qui est le Père de la pluie? ou qui a engendré les gouttes de la rosée?* Donc être adoptée n'est point

le propre de la créature raisonnable ». — La seconde objection arguë de ce que « par l'adoption, certains sujets sont dits enfants de Dieu. Or, d'être les fils de Dieu semble être attribué proprement aux anges dans l'Écriture; selon cette parole du livre de Job, ch. I (v. 6) : *Un certain jour, alors que les fils de Dieu se tenaient devant le Seigneur*. Donc ce n'est point le propre de la créature raisonnable d'être adoptée ». — La troisième objection dit que « ce qui est propre à une certaine nature convient à tous ceux qui ont cette nature-là; c'est ainsi que la propriété de pouvoir rire convient à tous les hommes. Or, d'être adopté ne convient pas à toute créature raisonnable », puisqu'il y a des hommes qui ne le sont pas. « Donc être adopté n'est point le propre de la créature raisonnable ».

L'argument *sed contra* fait remarquer que « les enfants adoptifs sont *les héritiers de Dieu*, comme on le voit dans l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 17). Or, cet héritage convient à la seule créature raisonnable. Donc c'est le propre de la créature raisonnable d'être adoptée ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait, que, « comme il a été dit (art. I, *ad* 2um), la filiation d'adoption est une similitude de la filiation par nature. Or, le Fils de Dieu par nature procède du Père comme Verbe intellectuel, étant une même chose avec son Père. C'est donc d'une triple manière qu'une chose pourra être assimilée à ce Verbe. — D'abord, selon la raison de forme, mais non selon le caractère intellectuel : c'est ainsi que la forme de la maison édifiée au dehors est assimilée au verbe mental » ou à l'idée « de l'architecte, selon l'espèce de la forme » ou selon l'image de cette maison, « mais non selon le caractère intellectuel; parce que la forme de la maison dans la matière » au dehors « n'est pas intelligible » ou objet d'acte d'intelligence « comme elle l'était dans l'esprit de l'architecte », où elle se trouvait à l'état immatériel et abstrait. « De cette manière, toute créature est assimilée au Verbe éternel, ayant été faite par Lui. — Secondement, la créature est assimilée au Verbe, non seulement quant à la raison de forme, mais aussi quant à ce qu'il y a d'intellectuel en Lui, comme la science qui se produit dans

l'esprit du disciple est assimilée au verbe qui est dans l'esprit du maître. De cette sorte, la créature raisonnable, même selon sa nature, est assimilée au Verbe de Dieu. — D'une troisième manière, la créature est assimilée au Verbe éternel selon l'unité qu'Il a avec le Père; ce qui se fait par la grâce et la charité : d'où vient que le Seigneur dit, dans sa prière, en saint Jean, ch. XII (v. 21, 22) : *Qu'ils soient un en nous comme nous nous sommes un.* » C'est la participation à la vie intime des Trois Personnes au sein de la Divinité. « Voilà l'assimilation qui parfait la raison d'adoption; parce que l'héritage éternel est dû à ceux en qui elle se trouve. Par où l'on voit manifestement que d'être adoptée convient à la seule créature raisonnable; non pas cependant à toutes, mais à celles-là seulement qui ont la charité : laquelle *est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint*, comme il est dit *aux Romains*, ch. V (v. 5); d'où vient qu'*aux Romains*, ch. VIII (v. 15), l'Esprit-Saint est appelé l'*Esprit d'adoption des enfants* ».

L'*ad primum* répond que « Dieu est dit Père de la créature irraisonnable, non au sens propre, par l'adoption, mais par la création; selon le premier mode de similitude », dont il a été parlé au corps de l'article.

L'*ad secundum* déclare que « les anges sont dits fils de Dieu de la filiation d'adoption : non qu'elle leur convienne en premier » et comme si elle ne convenait pas au même titre à la créature raisonnable, qu'est l'homme; « mais parce que ce furent eux qui reçurent les premiers l'adoption des enfants ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'adoption n'est pas une propriété qui suive la nature, mais la grâce, dont la nature raisonnable est capable. Et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'elle convienne à toute créature raisonnable, mais toute créature raisonnable est capable d'adoption ».

La doctrine que saint Thomas vient de nous livrer dans cet article de la *Somme* avait été exposée par le saint Docteur en deux sections ou *quæstiunculae* du Commentaire sur les *Sentences*, qu'on nous saura gré de reproduire ici. Elles sont prises du livre III, dist, 10, q. 2, art. 2.

La première se demandait : « S'il convient à toutes les créatures d'être adoptées, et si Dieu adopte les hommes par la création elle-même ». — Trois objections voulaient prouver que oui. — La première faisait remarquer que « Dieu est dit notre Père, parce qu'Il nous a créés, comme il est marqué dans le *Deutéronome*, ch. XXXII (v. 6) : *Est-ce qu'Il n'est pas Lui-même ton Père?* Or, Dieu n'est point Père des créatures par nature ; car de la sorte Il n'est Père que du Christ seul. Donc Il est Père par adoption. Et, par suite, il convient à toutes les créatures d'être adoptées » : du seul fait qu'elles sont créatures, elles sont enfants de Dieu par adoption. — La seconde objection insistait dans le même sens : « Du fait que Dieu crée une chose, Il l'assume ou la prend à la communication de ses biens, par pure bonté. Or, l'adoption, semble-t-il, n'est pas autre chose. Donc il convient à toute créature d'être adoptée ». — La troisième objection disait que « par la création elle-même, Dieu imprime à la créature raisonnable son image selon laquelle l'homme est dit enfant de Dieu. Or, Dieu ne nous adopte, que parce qu'Il nous fait ses enfants. Donc, du fait de la création elle-même, Il adopte à tout le moins les hommes ».

L'argument *sed contra* rappelle que « l'adoption se fait par l'Esprit-Saint. Or, l'Esprit-Saint n'est point donné en raison de la création. Donc l'adoption, non plus, n'est pas en raison de la création seulement ».

Dans la réponse principale, formant corps d'article, saint Thomas déclarait qu' « il est de la raison de filiation, que le fils soit produit en similitude d'espèce de celui qui l'engendre. Or, l'homme, selon que par la création il est produit en participation de l'intelligence », étant une nature intellectuelle, dans la partie supérieure de son être, « est produit comme en similitude d'espèce de Dieu Lui-même ; car le dernier degré par où la nature créée participe », selon sa nature, « la similitude de la nature incréée, c'est l'être intellectuel ; et c'est pour cela que seule la créature reisonnable est dite à l'image de Dieu (cf. I p., q. 93). D'où il suit que seule la créature raisonnable, par la création, obtient le nom de fils », à l'endroit de Dieu. L'homme est enfant de Dieu du seul fait de sa création.

Toutefois, il n'est point, par la création seule, fils de Dieu adoptif. C'est qu'en effet, « l'adoption requiert qu'à l'adopté soit acquis le droit à l'héritage de celui qui l'adopte. Or, l'héritage de Dieu est sa béatitude même, dont n'est capable que la créature raisonnable, sans que pourtant le droit à cette béatitude lui soit acquis du fait de la création elle-même, mais du don de l'Esprit-Saint, ainsi qu'il a été dit. Il suit de là, manifestement, que la création ne donne, aux créatures irraisonnables, ni la filiation », au sens propre, « ni l'adoption ; et que si elle donne à la créature raisonnable la filiation, elle ne lui donne pas l'adoption ».

L'*ad primum* appliquait cette lumineuse distinction à la solution de la première difficulté. « La filiation par adoption ajoute à la filiation par création, comme le parfait ajoute au moindre, et comme la grâce ajoute à la nature. Il suit de là que par la création l'homme n'est fait ni enfant par nature, ni enfant par adoption; mais il est dit seulement enfant par création. Quant aux créatures irraisonnables, elles ne le sont en aucune manière » dans le sens propre, mais seulement dans un sens métaphorique.

L'*ad secundum* disait que « ce n'est point la communication de n'importe quels biens, qui suffit à l'adoption ; mais la communication de l'héritage. D'où il suit qu'une créature n'est point dite être adoptée du fait que certains biens lui sont communiqués par Dieu, à moins que ne lui soit communiqué l'héritage, qui est la béatitude divine ».

L'*ad tertium* faisait remarquer que « la réponse était la même que pour la première objection ».

Les précisions de doctrine contenues dans cette *questiuncula* des *Sentences*, étaient, on le voit, du plus haut intérêt. Celles que nous allons trouver dans la seconde ne le seront pas moins.

Saint Thomas s'y demandait « s'il convient aux anges d'être adoptés ». — Trois objections voulaient prouver que non. — La première, d'une saveur exquise et qui nous vaudra une réponse également délicieuse, disait qu' « il convient d'être

adopté à celui qui n'était pas dans la maison du père de famille et qui s'y trouve introduit. Or les anges ont toujours été dans la maison de Dieu; car ils furent créés dans le ciel empyrée. Donc il ne leur convient pas d'être adoptés ». — La seconde objection s'appuyait sur le fait que « nous-mêmes sommes appelés enfants adoptifs de Dieu, parce que, nés enfants de colère, par la grâce nous avons été faits enfants de Dieu. Or, les anges n'ont jamais été enfants de colère. Par conséquent, ils n'ont jamais été sans qu'ils fussent enfants, du moins dans la pensée de ceux qui disent que les anges furent créés dans la grâce. Donc il ne convient pas aux anges d'être adoptés ». — La troisième objection citait le texte de l'Épître « *aux Galates*, ch. IV (v. 4) », où « il est dit : *Dieu a envoyé son Fils, afin que nous recevions l'adoption des enfants* »; d'où il résulte que c'est par l'envoi de son Fils aux hommes que les hommes deviennent enfants de Dieu par adoption. « Or, le Fils de Dieu n'a pas été envoyé aux anges; car Il ne s'est point fait ange, comme Il s'est fait homme, mode par lequel Il a été envoyé aux hommes. Donc il ne convient pas aux anges d'être adoptés ».

Deux arguments *sed contra* concluaient en sens contraire. — Le premier disait : « Par l'Esprit-Saint qui est donné aux hommes, les hommes sont dits être adoptés. Or, l'Esprit-Saint habite dans les anges, comme dans les hommes. Donc les anges, comme les hommes, sont dits être adoptés ». — Le second faisait remarquer que « les anges sont dits nos frères et nos compagnons. Or, ceci ne serait pas, s'ils n'étaient adoptés par le même Père et en vue du même héritage. Donc il leur convient d'être adoptés ».

Dans la réponse principale, formant corps d'article, saint Thomas reproduit, en quelques mots, très courts, mais décisifs, que « la fruition bienheureuse, de même qu'elle dépasse la nature humaine, dépasse également la nature angélique » : car elle est absolument propre à Dieu. Il suit de là, que, comme elle est donnée à l'homme par grâce, et non à titre de chose due à sa nature, elle est, de la même manière, donnée à l'ange. D'où il suit que comme il convient à l'homme d'être adopté, cela convient aussi à l'ange ».

L'*ad primum* faisait observer que « la maison de Dieu, selon que les fils adoptifs y sont introduits, n'est point » comme telle, « le ciel empyrée, mais la béatitude divine, elle-même, selon laquelle Dieu trouve en Lui-même un repos, et fait que les autres le trouvent en Lui. Or, dans cette maison, les anges ne furent point toujours ; car ils ne furent point créés bienheureux ». — Les anges furent bien créés dans le ciel empyrée, qui devait être aussi le lieu dans lequel ils recevraient la gloire de la béatitude : mais ils n'y reçurent d'abord que la grâce, qui devait leur faire mériter la gloire. Et, pour autant, nous devons dire qu'ils ne furent admis dans la maison de Dieu, qui est, proprement, la possession de la béatitude, qu'après le temps, d'ailleurs très court, que dura leur épreuve.

L'*ad secundum* déclarait que « c'est chose accidentelle, pour l'adoption, que l'adopté ait été d'abord enfant de colère, ou sans être enfant d'adoption. Ce qui est de nécessité, pour l'adoption, c'est que, d'une priorité de nature, la non-adoption ait précédé, en ce sens que la filiation ne soit pas le fait de la nature, mais le fait de la grâce, en quelque manière d'ailleurs que cette grâce ait été conférée », soit après un état de péché ou un état de simple nature, soit dès le début ou dès le premier instant de la création. — Et c'est ainsi, de cette dernière manière, qu'elle fut conférée aux anges et à nos premiers parents.

L'*ad tertium* disait que « si la mission du Fils de Dieu dans la chair n'a pas été pour les anges ; il y a eu pour eux cependant la mission spirituelle », qui se fait par l'inhabitation des Personnes divines dans l'âme ou dans l'esprit, comme il a été expliqué dans la Première Partie, q. 43. Ce fut, du reste, cette même mission, qui exista pour nos premiers parents avant leur chute. Car, nous l'avons dit plus haut et la doctrine actuelle, au sujet de l'adoption des anges, indépendamment de l'Incarnation, le confirme, si l'homme n'avait point péché, le Fils de Dieu ne se serait point incarné ; et cependant l'adoption nous assimilant, par grâce, au Fils de Dieu par nature, eût été réalisée dans toute sa perfection.

Ceux-là seuls, parmi les êtres de la création, ont pu être adoptés en enfants de Dieu, qui étaient capables, par leur nature d'êtres spirituels, de recevoir une participation du Bien même de Dieu, qui constitue son héritage, et qui n'est autre que Lui-même jouissant de son infinie perfection au sein de sa nature dans la communion des Trois divines Personnes. Mais tous ceux qui, parmi les êtres de la création, possédaient ainsi une nature spirituelle, pouvaient ou ont pu être adoptés en enfants de Dieu. C'était le cas des anges et des hommes. — Mais que penser de cet homme à part qu'est le Fils de Dieu incarné, en ce qui est de la possibilité de l'adoption. Le Christ, ou le Verbe de Dieu fait chair, a-t-il pu, Lui aussi, en tant qu'homme, ou selon qu'Il est homme, être adopté par Dieu; et devons-nous dire, de Lui aussi, qu'Il est fils ou enfant d'adoption.

Cette question fut vivement agitée au huitième siècle, sous Charlemagne (768-814) et sous les papes Adrien I (772-795) et saint Léon III (795-816).

L'archevêque de Tolède, Élipand, voulant répondre à l'hérétique Migétius qui soutenait que la seconde Personne de la Sainte Trinité n'existait pas avant l'Incarnation, s'efforça de mettre en lumière la génération ou la filiation éternelle du Verbe, et, pour mieux la distinguer de la génération temporelle du Christ, il commença à parler du Christ fils de Dieu adoptif en même temps que Fils de Dieu par nature ou par génération éternelle. Selon que le Verbe de Dieu était engendré de toute éternité par le Père, on avait le Christ Fils de Dieu par nature. Selon que le Christ, comme homme, était engendré dans le temps, Il devenait fils de Dieu par adoption. Cette lettre d'Élipand à Migétius fut écrite avant l'année 782. En 792, Élipand, qui avait commencé à rencontrer de l'opposition, s'adressait à Félix, évêque d'Urgel, pour lui demander « s'il fallait regarder le Christ, en tant qu'homme, comme le véritable Fils de Dieu, ou comme simplement le fils adoptif. » Félix répondit, un peu à la légère et sans peut-être voir toute la portée de la question, que « sous le rapport de son humanité, le Christ n'était que fils adoptif ».

Par cette intervention de Félix d'Urgel, la controverse, déjà très vive entre Élipand et plusieurs défenseurs de l'orthodoxie en Espagne, menaçait de prendre des proportions tout à fait inquiétantes. Un synode fut réuni à Ratisbonne, par Charlemagne, en cette même année 792. Félix y comparut et y fut convaincu d'erreur. S'étant soumis, il fut envoyé par Charlemagne au pape Adrien Ier, renouvela son abjuration et put rejoindre son siège d'Urgel. Mais bientôt, il reprit son erreur; et, ne se sentant pas en sûreté à Urgel, il s'enfuit chez les Sarrasins, probablement à Tolède auprès de l'archevêque. Celui-ci, en 793, écrivit deux lettres : l'une, à Charlemagne, l'autre, aux évêques des Gaules, d'Aquitaine et d'Austrasie, pour défendre Félix et leur commune erreur. C'est alors que de concert avec le pape, Charlemagne convoqua, au commencement de l'été de 794, le fameux concile de Francfort. La question y fut de nouveau étudiée avec le plus grand soin et la vérité catholique exposée dans le traité de saint Paulin d'Aquilée intitulée *Libellus sacrosyllabus* et dans une *lettre synodale* écrite par les évêques de Germanie, des Gaules et d'Aquitaine. Bientôt arrivait de Rome la lettre pontificale d'Adrien Ier qui résolvait, elle aussi, à l'adresse des évêques de Galice et d'Espagne, la question soulevée, avec un surcroît de lumière et d'autorité qui ne permettait plus aucun doute. Le pape concluait en invitant les évêques en cause à se réunir à la croyance de l'Église; sinon, il les en déclare séparés et anathématisés par l'autorité de saint Pierre.

Félix et Élipand devaient continuer leur résistance pendant plusieurs années encore. Dans l'intervalle, plusieurs écrits d'Alcuin s'étaient appliqués à ramener les dissidents. Enfin, durant l'automne de 799, un nouveau concile fut réuni par Charlemagne à Aix-la-Chapelle. Alcuin y discuta pendant six jours avec l'évêque Félix et un prêtre de sa suite, dont il est dit qu'il fut pire que son maître : *pejus fuit magistro*. Félix résista longtemps, discutant pied à pied et en toute liberté. A la fin, il s'avoua vaincu et abjura de nouveau. Charlemagne ne lui permit pas de retourner à Urgel. Resté en France, il devait mourir à Lyon, en 818. Quant à Élipand, il s'était obstiné dans

son erreur. Mais, dès l'an 800, Alcuin pouvait annoncer à l'archevêque de Salzbourg, la rentrée au bercail de l'Église d'au moins vingt mille clercs et laïques. L'hérésie des adoptionnistes était définitivement vaincue, en ce qui était de sa première phase.

C'est qu'en effet, elle devait reparaître sous une autre forme, ou comme conséquence d'un autre point de doctrine erroné que nous avons vu signalé déjà par saint Thomas, dans la question 2, article 6, à propos de l'union hypostatique. Le saint Docteur nous parlait de trois sentiments divers, que le Maître des *Sentences*, Pierre Lombard, qualifiait d'opinions; mais dont l'un exprimait la vérité catholique, tandis que les deux autres constituaient de véritables hérésies. Le Maître des *Sentences* n'avait pas su voir le venin de l'erreur caché dans ces explications théologiques, mises en cours depuis peu par ceux que saint Thomas, dans le même article 6 de la question 2, appelait « certains Maîtres venus après » les grandes hérésies de Nestorius et d'Eutychès et qui « pensant éviter ces hérésies, y étaient tombés par ignorance ». Plusieurs des maîtres que visait le saint Docteur se rattachaient à l'école d'Abélard (1079-1142). Ceux-là niaient que l'humanité, dans le Christ, fût unie substantiellement au Verbe de Dieu; ils n'admettaient qu'une union accidentelle. Et même ils allaient jusqu'à nier toute union substantielle entre l'âme et le corps de l'humanité du Christ. De là leur fameuse proposition, que le Christ ou le Verbe de Dieu, en tant qu'homme, n'était point « quelque chose, *aliquid* », mais seulement « d'une certaine manière, *alicujus modi* ». Dieu, le Fils de Dieu, le Verbe de Dieu *n'était pas* homme; Il *avait revêtu* l'homme, ou plutôt l'âme et le corps de l'homme. La conséquence d'une telle doctrine était que le Christ, en tant qu'homme, ne pouvait pas être dit véritablement Fils de Dieu, ni par nature, ni par adoption. Quelques disciples d'Abélard disaient cependant que le Christ, en tant qu'homme, était fils de l'homme par nature et fils de Dieu par adoption. L'autre erreur, signalée par saint Thomas et qui était le premier des trois sentiments mentionnés par le Maître des *Sentences* à titre d'opinions, savoir

qu'il y avait, dans le Christ, comme homme, une hypostase ou un suppôt distincts de l'hypostase ou du suppôt du Verbe divin, entraînait, comme conséquence logique, la filiation adoptive pour le Christ en tant qu'homme. Saint Thomas nous dira ici, dans l'article que nous allons voir, que pour les tenants de l'erreur dont il s'agit, rien ne s'oppose raisonnablement à ce que le Christ soit dit fils de Dieu par adoption. Seule, la vérité catholique sur la nature de l'union hypostatique permet d'écarter l'erreur sur le point qui nous occupe. Saint Thomas, d'un mot, le mettra en pleine lumière.

Venons tout de suite à la lettre de son texte.

Article IV.

Si le Christ, en tant qu'homme, est fils de Dieu adoptif?

Trois objections veulent prouver que « le Christ, en tant qu'homme, est fils de Dieu adoptif ». — La première est un texte de « saint Hilaire », qui « dit, en parlant du Christ (*de la Trinité*, liv. II, n. 27) : *La dignité de la puissance ne se perd pas quand l'humanité de la chair est adoptée.* Donc le Christ, en tant qu'homme, est fils adoptif ». — La seconde objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre de *la Prédestination des saints* (ch. xv), que *cet homme est le Christ par la même grâce par laquelle dès le début de la foi chaque homme est chrétien.* Or, les autres hommes sont chrétiens par la grâce d'adoption. Donc cet homme, aussi, est le Christ par adoption. Et, par suite, il semble que le Christ, en tant qu'homme, est fils adoptif ». — La troisième objection fait observer que « le Christ, en tant qu'homme, est serviteur. Or, c'est chose plus digne d'être fils adoptif que d'être serviteur ou esclave. Donc, à plus forte raison, le Christ, en tant qu'homme, est fils adoptif ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de « saint Ambroise », qui « dit », touchant au point précis de la question, « dans son livre de *l'Incarnation* (ch. viii) : *Nous ne disons pas*

fils adoptif celui qui est fils par nature; mais nous disons être fils par nature, celui qui est véritablement fils. Or, le Christ est le vrai Fils de Dieu par nature; selon cette parole de la première épître de saint Jean, chapitre dernier (v. 20) : *Afin que nous soyons dans son vrai Fils, Jésus-Christ.* Donc le Christ, en tant qu'homme, n'est point fils adoptif ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule, dès le début, le principe qui doit tout régir dans la question actuelle; et c'est que « la filiation, proprement, convient à l'hypostase ou à la personne, non à la nature; aussi bien, dans la Première Partie, il a été dit (q. 32, art. 3; q. 34, art. 2, *ad 3um*; q. 40, art 1, *ad 1um*), que la filiation est une propriété personnelle » en Dieu. « Or, dans le Christ, il n'y a point d'autre personne ou hypostase que l'hypostase ou la Personne incréée, à laquelle il convient d'être Fils par nature. D'autre part, il a été dit plus haut (art. 1, *ad 2um*), que la filiation d'adoption est une similitude participée de la filiation naturelle. Et comme on ne dit point par participation ce qui est dit par soi, il s'ensuit que le Christ, qui est Fils de Dieu par nature, ne peut, en aucune manière, être dit fils adoptif ». — Voilà donc résolue, en quelques mots limpides comme le cristal, cette fameuse question qui avait soulevé de si vives querelles et provoqué tant de livres ou de traités. — Saint Thomas ajoute, en finissant, que « pour ceux-là qui mettent dans le Christ deux personnes », comme les Nestoriens, « ou deux hypostases et deux suppôts », comme les « maîtres ignorants » dont il a été parlé à l'article 6 de la question 2, « rien n'empêche raisonnablement que le Christ soit dit fils adoptif ». Et, par contre, en vertu de la même logique, il s'ensuit que quiconque affirme, en quelque manière que ce soit, que le Christ est fils adoptif, aboutit, qu'il le veuille ou non, à affirmer dans le Christ un double suppôt, une double hypostase, une double personne; ce qui est l'hérésie nestorienne.

L'*ad primum* applique à la difficulté tirée du texte de saint Hilaire la doctrine qui vient d'être exposée. « De même que la filiation ne convient point, proprement, à la nature; de même aussi l'adoption. Et c'est pourquoi lorsqu'il est dit que *l'humanité de la chair est adoptée*, c'est une expression impropre; et

l'adoption se prend, dans ce cas, pour l'union de la nature humaine à la Personne du Fils ».

L'*ad secundum* dit que « cette similitude » ou comparaison « de saint Augustin », que reproduisait l'objection, « doit s'entendre quant au principe; en ce sens que comme chaque homme a d'être fait chrétien sans » aucun « mérite » de sa part, « de même cet homme » ou plutôt cette nature humaine « a eu d'être le Christ, sans aucun mérite » préalable. « Toutefois, il est une différence quant au terme; car, par la grâce d'union, le Christ est Fils par nature; tandis que les autres, par la grâce habituelle, sont fils adoptifs. Quant à la grâce habituelle dans le Christ, elle ne fait point d'un non-fils un fils adoptif; mais elle est un certain effet de la filiation, dans l'âme du Christ, selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 14) : *Nous avons vu sa gloire comme du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité* ».

L'*ad tertium* répond qu' « être une créature, et aussi le servage ou la sujétion à Dieu ne regarde pas seulement la personne, mais aussi la nature; ce qui ne peut pas se dire de la filiation. Et voilà pourquoi la raison n'est pas la même ».

Le Christ, même en tant qu'homme, ne peut, en aucune manière, être dit fils de Dieu adoptif. Toute filiation, en effet, se dit, non pas de la nature, mais de la personne. Et, d'autre part, quand une personne a la qualité de fils par nature, elle ne saurait avoir la qualité de fils par adoption, celle-ci n'étant qu'une participation diminuée de la première, laquelle, par suite, ne peut se trouver où la première se trouve. Or, dans le Christ, même en tant qu'homme, il n'y a que la Personne du Verbe, à laquelle convient le titre de Fils de Dieu par nature. Donc il est impossible que la filiation adoptive convienne au Christ, à quelque titre que ce soit. Le prétendre serait ou bien nier que la Personne du Fils de Dieu par nature soit dans le Christ, ou bien affirmer qu'en plus de cette Personne se trouve dans le Christ une autre personne, ou un autre suppôt ou une autre hypostase; dans un cas, on est avec Arius; dans l'autre, avec Nestorius.

L'on s'étonnera qu'après une doctrine si nette formulée par saint Thomas, des théologiens venus depuis aient cru pouvoir ne pas s'y tenir d'une façon pure et simple, discutant encore sur l'attribution de la filiation par nature ou par adoption au Christ en tant qu'homme. Ces théologiens, il est vrai, se séparaient des adoptionnistes dont nous avons parlé, en ce qu'ils admettaient dans le Christ, même en tant qu'homme, la filiation naturelle. Et, par là, ils n'étaient ni avec Arius qui devait exclure du Christ toute filiation par nature, ni avec Nestorius qui admettait dans le Christ la filiation par nature, mais non dans le Christ en tant qu'homme. Ceux-ci, au contraire, admettaient dans le Christ, même en tant qu'homme, la filiation naturelle; mais ils ajoutaient à cette filiation naturelle la filiation adoptive, en raison de la grâce sanctifiante, se surajoutant à la grâce de l'union hypostatique. Tel fut le sentiment de Durand de Saint-Pourçain. Duns Scot, sans s'être prononcé absoment là-dessus, le regardait comme probable. Il eût suffi pourtant de relire l'*ad 2um* de l'article de saint Thomas, joint à la doctrine du corps de l'article, pour voir l'inanité et même le danger de ce nouvel enseignement. La grâce sanctifiante ne fonde ou ne constitue la filiation adoptive que lorsqu'il s'agit d'une personne créée qui n'a par elle-même aucun rapport de nature aux Personnes divines. Par conséquent, qu'on le veuille ou non, parler de filiation adoptive dans le Christ, quelque soin qu'on apporte à mettre en Lui, même comme homme, la filiation naturelle, c'est ou bien supposer l'impossible, imaginant une propriété personnelle diminuée en une Personne divine au regard d'une autre Personne divine, ou bien introduire dans le Christ, à côté du suppôt divin portant la filiation naturelle, un autre suppôt créé portant la filiation adoptive.

Quant à supposer, comme d'autres l'ont fait, tels Suarez et Vasquez, que dans le Christ, en tant qu'homme, il y a non plus une filiation naturelle et une filiation adoptive, mais deux filiations naturelles, l'une en raison de l'union hypostatique, l'autre en raison de la grâce sanctifiante, c'est, en même temps que définir arbitrairement cette seconde filiation naturelle, se vouer aux mêmes difficultés que nous signalions tout à l'heure :

car cette seconde filiation naturelle demeurerait toujours une propriété personnelle diminuée dans une Personne divine où se trouve la propriété personnelle parfaite, chose qui est tout à fait impossible ; ou elle supposerait une addition d'hypostase ou de personne créée, ce qui est proprement hérétique.

Il n'y a donc qu'une formule, une seule, que nous devions retenir; et c'est que, dans le Christ, il faut exclure de la façon la plus absolue, toute filiation à l'endroit de Dieu, autre que la filiation qui le constitue, proprement, le Fils unique du Père par nature.

L'adoption ne saurait en rien convenir au Christ. En serait-il de même de la prédestination ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et ce sera l'objet de la question suivante.

QUESTION XXIV

DE LA PRÉDESTINATION DU CHRIST

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le Christ est prédestiné ?
2° S'Il est prédestiné en tant qu'homme ?
3° Si sa prédestination est l'exemplaire de notre prédestination ?
4° Si elle est la cause de notre prédestination ?

De ces quatre articles, les deux premiers traitent de la prédestination du Christ en elle-même; les deux autres, des rapports de cette prédestination avec la nôtre. — Pour ce qui est de la prédestination du Christ en elle-même, saint Thomas se demande si le Christ peut être dit prédestiné; et en raison de quoi on peut le dire tel. — Le premier point va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier

S'il convient au Christ d'être prédestiné?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne convient pas au Christ d'être prédestiné » — La première dit que « le terme de toute prédestination semble être l'adoption des enfants, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. I (v. 5) : *Il nous a prédestinés à l'adoption des enfants*. Or, au Christ il ne convient pas d'être fils adoptif, ainsi qu'il a été dit (q. 23, art. 4). Donc il ne convient pas au Christ d'être prédestiné ». — La seconde objection fait observer que « dans le Christ, il y a deux choses à considérer; savoir : la nature humaine; et la Personne. Or, on ne peut pas dire que le Christ soit prédestiné en raison de la nature humaine : parce que cette proposition est

fausse : *La nature humaine est le Fils de Dieu.* Ni, non plus, en raison de la Personne; parce que cette Personne n'a point par grâce d'être le Fils de Dieu, mais par nature : or, la prédestination porte sur ce qui appartient à l'ordre de la grâce, comme il a été dit dans la Première Partie (q. 23, art. 2, *ad 4um*; art. 5). Donc le Christ n'est point prédestiné Fils de Dieu ». — La troisième objection déclare que « comme ce qui a été fait n'a pas toujours été, de même pour ce qui est prédestiné; car la prédestination implique une certaine priorité. Or, parce que le Christ a toujours été Dieu et Fils de Dieu, on ne dit point, proprement, que *cet homme a été fait Fils de Dieu.* Donc, pour la même raison, on ne doit pas dire que le Christ soit prédestiné Fils de Dieu ».

L'argument *sed contra* est le mot formel de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Romains*, ch. 1 (v. 4), parlant du Christ : *Lui qui a été prédestiné Fils de Dieu en vertu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il ressort de ce qui a été dit dans la Première Partie (q. 23, art. 2), la prédestination, prise au sens propre, est une certaine préordination divine de toute éternité touchant les choses qui doivent se faire dans le temps par la grâce de Dieu. Or, ceci a été fait dans le temps par la grâce de l'union venue de Dieu, que l'homme fût Dieu et que Dieu fût homme. On ne peut pas dire, d'autre part, que Dieu n'ait point préordonné de toute éternité qu'Il devait faire cela dans le temps : il s'ensuivrait, en effet, que quelque chose se produirait nouvellement dans la pensée divine. Donc il faut dire que l'union elle-même des natures dans la Personne du Christ tombe sous l'éternelle prédestination de Dieu. Et, en raison de cela, le Christ est dit prédestiné ».

L'*ad primum* fait observer que « l'Apôtre parle en cet endroit de la prédestination par laquelle nous sommes prédestinés afin que nous soyons fils adoptifs. Mais, de même que le Christ est, d'une façon à part, au-dessus de tous les autres, Fils de Dieu par nature; de même c'est d'une certaine manière à part qu'Il est prédestiné ».

L'*ad secundum* donne une première réponse, d'après laquelle,

« comme le note la glose, sur l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 4), quelques-uns voulaient que cette prédestination » dont parle l'Apôtre « s'entende de la nature, non de la Personne, en ce sens qu'à la nature humaine a été faite cette grâce qu'elle fût unie au Fils de Dieu dans l'unité de la Personne. — Mais, avec cela, l'expression de l'Apôtre est impropre, pour deux raisons. D'abord, pour une raison commune. Nous ne disons pas, en effet, que la nature soit prédestinée, mais la personne; car être prédestiné c'est être dirigé vers le salut, ce qui appartient au suppôt qui agit pour la fin de la béatitude. La seconde raison est spéciale. C'est qu'en effet, être Fils de Dieu ne convient pas à la nature humaine; car cette proposition est fausse : *La nature humaine est Fils de Dieu*; à moins que peut-être on ne voulût l'expliquer, en la forçant, comme il suit : *Lui qui a été prédestiné Fils de Dieu en vertu;* c'est-à-dire : il a été prédestiné que la nature humaine serait unie au Fils de Dieu en Personne. — Il demeure donc », et c'est la vraie réponse, « que la prédestination soit attribuée à la Personne du Christ : non en elle-même ou selon qu'elle subsiste dans la nature divine; mais selon qu'elle subsiste dans la nature humaine. Aussi bien, alors que l'Apôtre avait dit (v. 3) : *Qui a été fait pour Lui de la race de David selon la chair*, il ajoute : *qui a été prédestiné Fils de Dieu en vertu*, afin de donner à entendre que selon qu'Il a été fait de la race de David selon la chair », ou selon qu'Il s'est incarné ou selon la chair qu'Il a prise, « Il a été prédestiné Fils de Dieu en vertu. Bien que, en effet, il soit naturel à cette Personne considérée en elle-même, qu'elle soit le Fils de Dieu en vertu, cependant cela ne lui est pas naturel selon la nature humaine, selon laquelle cela lui convient par grâce ».

L'*ad tertium* signale aussi plusieurs réponses au sujet de la troisième objection. — « Origène, sur l'Épître *aux Romains*, dit que le texte de l'Apôtre doit être lu comme il suit : *Qui a été destiné Fils de Dieu en vertu;* de telle sorte qu'il n'a point de priorité indiquée. Et, du même coup, la difficulté disparaît. — D'autres réfèrent la priorité, marquée dans ce participe *prédestiné*, non à ce qui est d'être Fils de Dieu, mais à sa manifestation, selon le mode de parler usité dans l'Écriture par

lequel *les choses sont dites être faites quand on les connaît* (cf. Hugues de Saint-Victor, *Questions sur l'Épître aux Philippiens*, q. 9). Mais de la sorte il ne s'agit plus de prédestination au sens propre. Car quelqu'un est dit, proprement, être prédestiné selon qu'il est dirigé vers la fin de la béatitude. Or, la béatitude du Christ ne dépend pas de notre connaissance. — A cause de cela, il vaut mieux dire que cette priorité, marquée dans ce participe *prédestiné*, ne se rapporte point à la Personne selon elle-même, mais en raison de la nature humaine : en ce sens que cette Personne, bien qu'elle ait été de toute éternité Fils de Dieu, cela cependant ne fut pas toujours, qu'une Personne subsistant dans la nature humaine fût le Fils de Dieu » : ceci, en effet, ne date que de l'Incarnation, et n'est vrai que depuis lors. « Aussi bien saint Augustin dit, au livre de *la Prédestination des saints* (ch. xv) : *Jésus a été prédestiné afin que Celui qui devait être selon la chair fils de David serait néanmoins en vertu le Fils de Dieu.* — Et il y a à considérer, ajoute saint Thomas, que ce participe *prédestiné*, bien qu'il marque la priorité comme le participe *fait*, implique cette priorité d'une autre manière. Car *être fait* appartient à la chose elle-même selon qu'elle est en soi ; être prédestiné, au contraire, appartient à quelqu'un selon qu'il est dans la perception ou la connaissance de quelqu'un qui le préordonne. D'autre part, ce qui est sous une certaine forme ou sous une certaine nature dans la réalité peut être perçu ou selon qu'il est sous cette forme, ou d'une façon absolue. Et, parce que d'une façon absolue il ne convient pas à la Personne du Christ qu'elle ait commencé d'être le Fils de Dieu, tandis que cela lui convient selon qu'elle est comprise ou perçue comme existant dans la nature humaine, car cela a commencé d'être à un moment, qu'un suppôt existant dans la nature humaine fût le Fils de Dieu, en raison de cela cette proposition : *Le Christ a été prédestiné Fils de Dieu* est plus vraie que cette autre : *Le Christ a été fait Fils de Dieu* ».

La prédestination entendue au sens propre et le plus strict ou le plus formel peut et doit se dire du Christ. S'il est, en effet, une œuvre réalisée par Dieu dans le temps et qui ait dû

être, de toute éternité, prévue, préordonnée par Lui, comme appartenant à l'ordre de la grâce, c'est, au premier chef, le fait d'une Personne divine, la seconde Personne de l'auguste Trinité, commençant de subsister dans une nature humaine, et y constituant le Christ, né selon la chair de la race de David, mais étant le vrai Fils de Dieu par nature, qu'Elle était, comme Dieu, de toute éternité. Il convient donc, au plus haut point, au Christ, ou à la Personne du Fils de Dieu prise conjointement avec la nature humaine qu'elle s'est unie hypostatiquement dans le temps, selon qu'elle constitue ce tout nouveau, chef-d'œuvre de l'auguste Trinité dans l'ordre de la grâce, qui s'appelle le Christ, de se voir attribué le fait de la prédestination. — Mais, à quel titre, en fait, sera-t-il attribué à la Personne du Christ? Sera-ce en raison de la nature humaine qui lui est unie? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si cette proposition est fausse : ***Le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné devoir être le Fils de Dieu?***

Trois objections veulent prouver que « cette proposition est fausse : *Le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné devoir être le Fils de Dieu* ». — La première arguë de ce que « tout être est selon un certain temps ce qu'il a été prédestiné devoir être, pour ce motif que la prédestination de Dieu n'est point sujette à l'erreur. Si donc le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné Fils de Dieu, il paraît s'ensuivre qu'Il est Fils de Dieu, en tant qu'homme. Or, ceci est faux. Donc ce qui précède l'est aussi ». — La seconde objection déclare que « ce qui convient au Christ en tant qu'homme, convient à tout homme; car Il est de même espèce avec les autres hommes. Si donc le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné devoir être le Fils de Dieu, il s'ensuivra que ceci conviendra à tout homme. Or, c'est là une chose fausse. Donc l'autre l'est aussi ». — La troisième objec-

tion dit que « cela est prédestiné de toute éternité, qui doit être fait à un moment donné dans le temps. Or, cette proposition : *Le Fils de Dieu a été fait homme* est plus vraie que cette autre : *L'homme a été fait le Fils de Dieu*. Donc cette proposition : *Le Christ, en tant que Fils de Dieu, a été prédestiné devoir être homme* est plus vraie que cette autre : *Le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné devoir être le Fils de Dieu* ».

L'argument *sed contra* est un texte formel de « saint Augustin », qui « dit, au livre de *la Prédestination des saints* (ch. xv) : *Le Seigneur Lui-même de la gloire, en tant que l'homme a été fait le Fils de Dieu, est dit par nous prédestiné* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans la prédestination, deux choses peuvent être considérées. — L'une, du côté de la prédestination éternelle elle-même ; et, de ce chef, elle implique une certaine priorité par rapport à ce qui tombe sous la prédestination. — D'une autre manière, elle peut être considérée selon l'effet temporel, qui est un certain don gratuit de Dieu. Nous disons donc que selon l'une et l'autre de ces deux choses, la prédestination est attribuée au Christ en raison de la seule nature humaine : la nature humaine, en effet, ne fut point toujours unie au Verbe ; et c'est aussi par la grâce que cela lui a été accordé d'être unie au Fils de Dieu en Personne. Il suit de là que c'est seulement en raison de la nature humaine que la prédestination convient au Christ. Aussi bien saint Augustin dit, au livre de *la Prédestination des saints* (ch. xv) : *Une telle et si haute et si souveraine exaltation a été prédestinée à la nature humaine* » dans le Christ, « *qu'elle ne peut pas être élevée plus haut*. Or, nous disons que cela convient à quelqu'un en tant qu'homme, qui lui convient en raison de la nature humaine. Donc il faut dire que *le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné devoir être le Fils de Dieu* ».

L'*ad primum* fait observer que quand on dit : *Le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné devoir être le Fils de Dieu*, cette détermination : *en tant qu'homme*, peut se rapporter à l'acte signifié par le participe » *prédestiné*, « d'une double manière. — D'abord, du côté de ce qui matériellement tombe sous la prédestination. Et, de cette manière, la proposition est

fausse. Le sens est, en effet, qu'il a été prédestiné que le Christ, en tant qu'homme », ou par sa nature humaine, « serait le Fils de Dieu. Et c'est en ce sens que procédait l'objection. — Mais, d'une autre manière, on peut rapporter cette détermination à la raison propre de l'acte elle-même : pour autant que la prédestination implique dans sa raison » ou son concept deux choses : « la priorité et l'effet produit. Et, de cette manière, la prédestination convient au Chrit en raison de la nature humaine, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). C'est en ce sens que le Christ est dit prédestiné selon qu'Il est homme ». — On le voit : pour être tout ce qu'il y a de plus délicat comme nuance à saisir, la distinction dont il s'agit n'en est pas moins d'une importance capitale dans la question qui était à résoudre.

L'*ad secundum* formule une autre distinction également importante ici. « Une chose peut convenir à un homme en raison de la nature humaine, d'une double manière. — D'abord, en tel mode que la nature humaine soit cause de cela : c'est ainsi qu'être doué de la faculté de pouvoir rire convient à Socrate en raison de la nature humaine dont les principes causent cette propriété. De cette manière, la prédestination ne convient ni au Christ ni à aucun autre être humain en raison de la nature humaine. C'est en ce sens que procédait l'objection. — D'une autre manière, une chose est dite convenir à quelqu'un en raison de la nature humaine, parce que la nature humaine est le sujet qui peut le recevoir. C'est de la sorte que nous disons que le Christ a été prédestiné en raison de la nature humaine; parce que la prédestination se rapporte à l'exaltation de la nature humaine en Lui, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* explique les deux propositions dont parlait l'objection. « Comme le dit saint Augustin, au livre de *la Prédestination des saints* (ch. xv) : *Cette assomption unique de l'homme par le Verbe de Dieu a été faite d'un manière si ineffable que le Verbe de Dieu peut être dit tout ensemble véritablement et proprement, fils de l'homme, en raison de l'homme qui a été pris, et Fils de Dieu, en raison du Fils unique Dieu, qui a pris l'homme.*

Ainsi donc, parce que cette assomption tombe sous la prédestination, comme étant gratuite, l'un et l'autre peut se dire : que le Fils de Dieu a été prédestiné devoir être homme, et que le fils de l'homme a été prédestiné devoir être le Fils de Dieu. Toutefois, parce que cette grâce n'a pas été faite au Fils de Dieu pour qu'Il fût homme, mais plutôt à la nature humaine pour qu'elle fût unie au Fils de Dieu, on dit plutôt, au sens propre : Le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné devoir être le Fils de Dieu, qu'on ne dit : Le Christ, en tant que Fils de Dieu, a été prédestiné devoir être homme ».

Dans le Commentaire sur les *Sentences*, au livre III, dist. 10, q. 1, saint Thomas se posait la même qustion que nous venons de voir résolue ici dans l'article de la *Somme*. Elle était rapprochée de deux autres points de doctrine que nous avons examinés plus haut, dans la question 16, notamment à l'article 11. Comme ils sont de nature à nous donner ici un complément de lumière, nous allons les rapporter en ce qu'ils ont de principal.

Il s'agissait de savoir ce qu'il fallait penser de ces trois propositions : — *Le Christ, en tant qu'homme est Dieu ; — Le Christ, en tant que cet homme, est Dieu ; — Le Christ, en tant qu'homme, est prédestiné* ».

En vue de préparer la solution, saint Thomas répondait : « Ce qui, dans une proposition, se trouve redoublé ou répliqué, quand on dit *en tant que*, est ce par quoi l'attribut convient au sujet. Il faut, par conséquent, que, d'une certaine manière, ce soit une même chose avec le sujet, et, d'une certaine manière, une même chose avec l'attribut. C'est ainsi que le moyen terme, dans le syllogisme affirmatif, se rapporte à l'attribut comme à ce qui le suit par soi : rien, en effet, ne convient à un être selon qu'il est animal, si cela ne convient à l'animal par soi selon l'un quelconque des modes dont une chose est dite d'une autre par soi ; et ce même moyen terme se rapporte au sujet comme à ce qui d'une certaine manière est inclus dans le sujet. Or, dans le sujet se trouvent inclus la substance elle-même du sujet, et ce qui la précède, comme ses causes, et ce qui la suit, comme ses accidents. D'autre part, la

substance du sujet comprend le sujet lui-même » ou le suppôt « et sa nature. Et, en raison de tout cela, quelque chose peut être attribué au Christ et à tout homme. Si, en effet, nous attribuons à l'homme quelque chose en raison des principes précédents », qui sont comme ses causes, « nous dirons, quant à la cause matérielle, que l'homme, selon qu'il est un composé d'éléments contraires, est corruptible et mortel; quant à la cause formelle, nous dirons que l'homme, selon qu'il a une âme raisonnable, est à l'image de Dieu; quant à la cause efficiente, nous dirons que Pierre, selon qu'il est le fils de tel père, est son héritier; quant à la cause finale, nous dirons que l'homme, selon qu'il est ordonné à la béatitude, doit être immortel, quant à son âme. Que si nous attribuons quelque chose à l'homme, en raison de ses accidents, nous dirons que l'homme, selon qu'il est coloré, est visible. Si nous lui attribuons quelque chose en raison du suppôt, nous dirons que Socrate, en tant que Socrate, est un individu. Si nous lui attribuons quelque chose en raison de la nature, nous dirons que l'homme, selon qu'il est homme, est un animal ».

Après ces considérations d'ordre général, saint Thomas poursuivait : « Nous dirons donc, au sujet de la première question, que, quand on dit : *Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu*, le mot *homme* peut être répliqué en raison de la nature. Et, en ce sens, la proposition est fausse; parce qu'il ne convient pas à la nature humaine, par soi, en tant que telle nature, d'être unie à la nature divine. Si, au contraire, ce mot est répliqué en raison du suppôt, comme le suppôt de la nature humaine dans le Christ est un suppôt éternel à qui il convient par soi d'être Dieu, la proposition est vraie. Toutefois, parce que ce mot *homme* n'implique pas un certain suppôt déterminé de la nature humaine, si ce n'est en vertu d'une démonstration adjointe », c'est-à-dire par un pronom démonstratif qui le désigne, « et que ce n'est qu'à un certain suppôt déterminé de la nature humaine, qu'il convient par soi d'être Dieu, à cause de cela, à moins que quelque autre chose ne soit ajouté ou entendu, il ne faut point concéder que *le Christ, en tant qu'homme, est Dieu* ».

Au sujet de la seconde question, saint Thomas répondait :

« Pour qu'une attribution soit faite par soi, il n'est point nécessaire que l'attribut convienne par soi au sujet selon tout ce qui est impliqué dans le nom du sujet; il suffit que cela lui convienne par soi en raison de quelque chose qui soit en lui. C'est ainsi que d'être raisonnable convient à l'homme, non selon qu'il a un corps, mais selon qu'il a une âme spirituelle ; et aussi bien, cette proposition est par soi : *L'homme est un être raisonnable.* — Or, quand on dit *cet homme*, en montrant le Christ, se trouve inclus, en vertu de la démonstration » qui se fait par le pronom démonstratif *cet* homme, « un suppôt déterminé de la nature humaine, qui est un suppôt éternel, auquel suppôt il convient par soi d'être Dieu. Il s'ensuit que cette proposition est par soi : *Cet homme est Dieu.* Et parce que, pour la vérité de ces sortes d'expressions, il n'est rien exigé si ce n'est que l'attribut convienne par soi à ce qui est répliqué, à cause de cela, cette proposition est vraie : *Le Christ, en tant que cet homme, est Dieu* ».

Pour la troisième question, qui était directement notre question actuelle de la *Somme*, saint Thomas disait : « Parce que la prédestination implique la priorité, il s'ensuit qu'elle implique une production : car tout ce qui est, alors qu'auparavant il n'était pas, a été fait. Et aussi bien quelqu'un est dit prédestiné, pour autant qu'il a été prévu qu'il serait fait bienheureux. Or, toutes les choses qui impliquent l'action et le mouvement conviennent par soi à ce qui approche au terme, à quoi cependant il ne convient pas d'être au terme : c'est ainsi qu'être mû à la blancheur convient à ce qui n'est point blanc, à quoi il ne convient pas d'être blanc. — Or, la prédestination qui se dit du Christ regarde la grâce d'union, selon laquelle il a été fait que l'homme fût Dieu ; et le terme de cette action ou de cette production est le fait d'être Dieu. Ce qui approchait au terme est ce qui était assumé à cette union, c'est-à-dire la nature humaine. Il suit de là qu'en raison de la nature humaine, il convient au Christ d'être prédestiné, mais non d'être Dieu. Et voilà pourquoi cette proposition est vraie : *Le Christ, en tant qu'homme, est prédestiné ;* tandis que cette autre est fausse : *Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu* ».

C'est au sens le plus parfait que la prédestination convient au Christ. Elle lui convient comme s'appliquant vraiment à la Personne même du Verbe ou du Fils unique de Dieu, non sans doute considérée en elle-même ou sous la raison de Personne éternelle en Dieu, mais sous sa raison de Personne divine subsistant dans une nature humaine qui lui a été unie hypostatiquement dans le temps par la plus excellente et la plus haute de toutes les grâces de Dieu ; c'est en raison de cette nature humaine ainsi unie à Lui que le Verbe ou le Fils de Dieu incarné est dit le sujet de la prédestination divine. — Cette prédestination du Christ, dans quel rapport est-elle avec notre prédestination à nous : faut-il dire qu'elle en est l'exemplaire ? faut-il dire qu'elle en est la cause ? — Le premier de ces deux points va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la prédestination du Christ est l'exemplaire de notre prédestination ?

Trois objections veulent prouver que « la prédestination du Christ n'est pas l'exemplaire de notre prédestination ». — La première dit que « l'exemplaire » ou le modèle « précède ce » qui est modelé sur lui ou « dont il est l'exemplaire. Or, rien ne préexiste à ce qui est éternel. Puis donc que notre prédestination est éternelle » en Dieu, « il semble que la prédestination du Christ n'en est pas l'exemplaire ». — La seconde objection déclare que « l'exemplaire conduit à la connaissance de ce » qui est modelé sur lui ou « dont il est l'exemplaire. Or, il n'a point fallu que Dieu fût amené à la connaissance de notre prédestination par quelque autre chose, puisqu'il est dit, *aux Romains*, ch. XIII (v. 29) : *Ceux qu'Il a connus d'avance, ceux-là Il les a prédestinés*. Donc la prédestination du Christ n'est pas l'exemplaire de notre prédestination ». — La troisième objection fait observer que « l'exemplaire est conforme à ce dont il est l'exemplaire. Or, la prédestination du Christ

paraît être d'une autre nature que notre prédestination ; car nous sommes prédestinés en fils adoptifs ; et le Christ a été prédestiné *Fils de Dieu en vertu*, comme il est dit *aux Romains*, ch. I (v. 4). Donc sa prédestination n'est pas l'exemplaire de notre prédestination ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre de la *Prédestination des Saints* (ch. XV) : *La lumière éclatante par excellence de la prédestination et de la grâce est le Sauveur Lui-même, le Médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ*. Or, Il est dit la lumière de la prédestination et de la grâce en tant que par sa prédestination et la grâce qui est la sienne notre prédestination est manifestée ; ce qui paraît appartenir à la raison d'exemplaire. Donc la prédestination du Christ est l'exemplaire de notre prédestination ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « la prédestination peut se considérer d'une double manière. — D'abord, selon l'acte lui-même de la prédestination. Et, de ce chef, la prédestination du Christ ne peut pas être dite l'exemplaire de notre prédestination. C'est, en effet, de la même manière et par le même acte éternel que Dieu nous a prédestinés et a prédestiné le Christ. — Mais, d'une autre manière, on peut considérer la prédestination selon ce à quoi quelqu'un est prédestiné, et qui est le terme et l'effet de la prédestination. A ce titre, la prédestination du Christ est l'exemplaire de notre prédestination. Et cela, d'une double manière. Premièrement, quant au bien auquel nous sommes prédestinés. Lui, en effet, a été prédestiné à être le Fils de Dieu par nature, et nous, nous sommes prédestinés à la filiation d'adoption, qui est une certaine similitude participée de la filiation naturelle. Aussi bien est-il dit, dans l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 29) : *Ceux qu'Il a connus d'avance, Il les a prédestinés à être faits conformes à l'image de son Fils*. Secondement, quant au mode d'obtenir ce bien, qui est par la grâce. Et ceci est tout à fait manifeste dans le Christ ; parce que la nature humaine, en Lui, sans aucuns mérites précédents en elle, a été unie au Fils de Dieu. *Et de la plénitude de sa grâce nous recevons tous*, comme il est dit en saint Jean, ch. I (v. 16) ».

L'*ad primum* répond que « la raison » donnée par l'objection « procède du côté de l'acte de la prédestination ».

« Et la même réponse vaut pour *la seconde objection* ».

L'*ad tertium* dit qu' « il n'est point nécessaire que ce qui est fait sur l'exemplaire soit de tout point conforme à l'exemplaire; il suffit qu'il en soit une certaine imitation ».

Bien que très différente de la nôtre, la prédestination du Christ en est cependant l'exemplaire. Car, sans être appelés comme lui à la grâce de l'union hypostatique, nous sommes appelés cependant à l'union au Verbe de Dieu par la vision de la gloire. Lui est le Fils par nature; nous, les fils par adoption : et cette adoption est une imitation de la filiation naturelle. — Mais, devons-nous aller plus loin et dire que la prédestination du Christ est même la cause de notre prédestination. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la prédestination du Christ est cause de notre prédestination?

Trois objections veulent prouver que « la prédestination du Christ n'est point la cause de notre prédestination ». — La première dit que « ce qui est éternel n'a point de cause. Or, notre prédestination est éternelle. Donc la prédestination du Christ n'est point cause de notre prédestination ». — La seconde objection fait observer que « ce qui dépend de la simple volonté de Dieu n'a point d'autre cause que la volonté de Dieu. Or, notre prédestination dépend de la simple volonté de Dieu. Il est dit, en effet, *aux Éphésiens*, ch. I (v. 11) : *Prédestinés selon le dessein de Celui qui opère tout selon le conseil de sa volonté*. Donc la prédestination du Christ n'est point cause de notre prédestination ». — La troisième objection déclare que « si l'on écarte la cause, l'effet est écarté. Or, même en écartant la prédestination du Christ, notre prédestination n'est pas

écartée; parce que, même si le Fils de Dieu ne s'était pas incarné, il était un autre mode possible de salut pour nous, comme le dit saint Augustin, au livre de *la Trinité* (liv. XIII, ch. x). Donc, la prédestination du Christ n'est point cause de notre prédestination ».

L'argument *sed contra* cite le mot de l'Épître « *aux Éphésiens* », ch. I (v. 5), où « il est dit : *Il nous a prédestinés à l'adoption des enfants par Jésus-Christ* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « si nous considérons la prédestination selon l'acte même de la prédestination, la prédestination du Christ n'est point cause de notre prédestination, attendu que c'est par un seul et même acte que Dieu a prédestiné le Christ et nous. Mais si nous considérons la prédestination selon le terme de la prédestination, alors la prédestination du Christ est cause de notre prédestination. Dieu, en effet, a de telle sorte ordonné notre salut, dans sa prédestination éternelle, qu'il serait réalisé par Jésus-Christ. Car sous la prédestination éternelle ne tombe pas seulement ce qui doit être fait dans le temps mais aussi le mode et l'ordre selon lequel cela doit être fait et réalisé ».

L'ad *primum* et l'*ad secundum* réunis font observer que « ces raisons » des deux objections premières « procèdent de la prédestination selon l'acte de la prédestination ».

L'*ad tertium* dit que « si le Christ n'avait pas dû s'incarner, Dieu aurait préordonné que les hommes eussent été sauvés par une autre cause. Mais parce qu'Il a préordonné » de fait « l'Incarnation du Christ, Il a préordonné simultanément avec cela qu'elle serait la cause de notre salut ».

En fait, dans le plan de son œuvre actuelle avec toutes les conditions ou modalités qui s'y trouvent, Dieu a conçu et ordonné, de toute éternité, que notre salut serait dû à l'action rédemptrice de son Fils incarné Il s'ensuit que la prédestination du Christ, portant précisément sur cette Incarnation du Fils de Dieu en vue de notre rédemption, est vraiment la cause de notre prédestination. — Dans son Commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 10, q. 3, art 3, saint Thomas, résu-

mant en quelques mots la doctrine des deux articles que nous venons de lire, disait : « Dans la prédestination elle-même, il y a deux choses : l'une, éternelle, savoir l'opération elle-même de Dieu ; l'autre, temporelle, savoir l'effet de la prédestination. Notre prédestination, donc, selon ce qu'il y a d'éternel en elle, n'a point de cause ; mais quant à l'effet, elle peut avoir une cause, en tant que son effet est produit par l'entremise de certaines causes créées. Et, à ce titre, la cause efficiente de notre prédestination est la prédestination du Christ, en tant que Lui-même est le médiateur de notre salut. La prédestination du Christ est aussi la cause formelle » ou exemplaire « de notre prédestination, pour autant que nous sommes prédestinés à être enfants de Dieu à l'image et à la ressemblance du Christ » Fils de Dieu par nature. « Elle en est aussi la cause finale, pour autant que notre salut retourne à sa gloire ». Par où l'on voit que nos prédestinations, celle du Christ et la nôtre, sont indissolublement liées dans le plan de l'œuvre de Dieu et qu'elles se commandent l'une l'autre.

Mais ceci nous amène à considérer, plus directement, parmi les conséquences de l'Incarnation, « ce qui appartient au Christ par rapport à nous », après que nous avons considéré ce qui lui appartenait en raison de ses rapports avec son Père ou des rapports du Père avec Lui. — Et, à ce sujet, nous considérerons deux choses. — « Premièrement, de l'adoration du Christ, selon que nous-mêmes nous nous rapportons à Lui en l'adorant ; secondement, de ce qu'Il » se rapporte Lui-même à nous, en tant qu'Il « est notre médiateur auprès de Dieu ». — Le premier chef va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XXV

DE L'ADORATION DU CHRIST

Cette question comprend six articles :

1° Si d'une seule et même adoration doit être adorée la divinité du Christ et son humanité?
2° Si sa chair doit être adorée de l'adoration de latrie?
3° Si l'adoration de latrie doit être rendue à l'image du Christ?
4° Si elle doit être rendue à la croix du Christ?
5° Si elle doit être rendue à sa mère?
6° De l'adoration des reliques des saints.

Cette question, on le voit, est la question même du culte que nous devons rendre à Jésus-Christ, soit en Lui-même directement, soit en ce qui se réfère à Lui : son image, sa croix, sa mère, ses saints. Nous ne saurions trop y appuyer. Elle doit diriger toute notre piété à l'endroit du Verbe fait chair, dont nous avons jusqu'ici étudié l'éblouissant mystère. — Les deux premiers articles considèrent notre culte à l'endroit du Christ en ce qui touche directement à sa Personne : d'abord, en général, ou d'une façon indivise et indistincte, en ce qui est de son humanité jointe à la divinité; puis, spécialement, en ce qui touche à son humanité, ou à son corps et sa chair considérés distinctement. — Le premier point va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si de la même adoration doit être adorée l'humanité du Christ et sa divinité?

Trois objections veulent prouver que « l'on ne doit pas d'une même adoration adorer l'humanité du Christ et sa di-

vinité ». — La première arguë de ce que « la divinité du Christ doit être adorée comme étant commune au Père et au Fils; et de là vient qu'il est dit, en saint Jean, ch. v (v. 23) : *Que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père*. Or, l'humanité du Christ n'est point commune au Christ et au Père. Donc ce n'est point de la même adoration que doit être adorée l'humanité du Christ et sa divinité ». — La seconde objection fait observer que « l'honneur est proprement *la récompense de la vertu*, comme le note Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 15; de S. Th., leç. 8). Or, la vertu mérite sa récompense par son acte. Puis donc que dans le Christ l'opération de la nature divine et de la nature humaine est autre, comme il a été vu plus haut (q. 19, art. 1), il semble que c'est d'un autre honneur que doit être adorée » ou honorée « l'humanité du Christ; et d'un autre, sa divinité ». — La troisième objection dit que « l'humanité du Christ, si elle n'était pas unie au Verbe, devrait être vénérée pour l'excellence de sagesse et de grâce qu'elle possède. Or, elle n'a rien perdu de sa dignité par cela qu'elle a été unie au Verbe. Donc la nature humaine doit être adorée » ou honorée « d'une vénération propre, outre la vénération qui est rendue à la divinité du Christ ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans les chapitres du cinquième Synode » ou Concile œcuménique tenu à Constantinople en 553, « nous lisons » le canon que voici : « *Si quelqu'un dit que le Christ doit être adoré en deux natures, par où sont introduites deux adorations, mais n'adore pas d'une même adoration Dieu, le Verbe incarné, avec sa propre chair, comme dès le principe la chose a été livrée à l'Église catholique, qu'il soit anathème* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « en celui qui est honoré on peut considérer deux choses; savoir : celui à qui l'honneur est rendu; et la cause ou la raison de cet honneur. — Proprement, l'honneur est rendu à tout l'être qui subsiste : nous ne disons pas, en effet, que la main de l'homme est honorée, mais que l'homme est honoré; et si parfois il arrive que l'on dise qu'on honore la main ou le pied

de quelqu'un, on ne le dit point pour cette raison que ces sortes de parties sont honorées en elles-mêmes, mais parce que dans ces parties l'on honore le tout. De cette manière-là, du reste, un homme peut être honoré même en quelque chose d'extérieur à lui, par exemple dans son vêtement, ou dans son image, ou dans son messager, son nonce. — La cause ou la raison de l'honneur est ce d'où celui qui est honoré a une certaine excellence; car l'honneur est la révérence » ou le témoignage de respect « que l'on rend à quelqu'un à cause de son excellence, ainsi qu'il a été dit dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 103, art. 1). Il suit de là que si dans un sujet se trouvent plusieurs causes d'honneur, comme la charge ou l'office, la science et la vertu, il n'y aura qu'un honneur rendu à cet homme du côté de sa personne ou du sujet à qui l'honneur est rendu, mais il y aura plusieurs honneurs, selon les raisons qui motivent l'honneur : c'est un seul et même homme qui sera honoré; mais on l'honorera pour sa fonction, pour sa science, pour sa vertu. — Puis donc que dans le Christ il n'y a qu'une seule Personne pour la nature divine et la nature humaine, et aussi une seule hypostase et un seul suppôt, il n'y a pour Lui qu'une seule adoration et qu'un seul honneur, du côté de Celui qui est adoré. Mais, du côté de la cause pour laquelle Il est honoré, on peut dire qu'il y a plusieurs adorations » ou plusieurs hommages, « de telle sorte qu'on l'honore d'un autre honneur pour la sagesse incréée et d'un autre honneur pour la sagessse créée. — Si l'on mettait dans le Christ plusieurs personnes ou hypostases, il s'ensuivrait qu'il y aurait purement et simplement plusieurs adorations » ou plusieurs hommages : une adoration ou un hommage propre au Dieu, et une adoration ou un hommage propre à l'homme. « Et c'est là ce qui est réprouvé dans les Synodes » ou dans les Conciles. « Il est dit, en effet, dans les chapitres de saint Cyrille (au Concile d'Éphèse) : *Si quelqu'un ose dire qu'il faut adorer en même temps que le Verbe de Dieu l'homme pris par le Verbe, comme s'ils s'ajoutaient l'un à l'autre, et n'honore point plutôt d'une seule et même adoration l'Emmanuel, selon que le Verbe s'est fait chair, qu'il soit ana-*

thème ». — La conclusion du présent article est commandée, on le voit, par la doctrine catholique du mystère même de l'Incarnation et n'en est qu'une conséquence.

L'*ad primum* déclare que « dans la Trinité, Ils sont trois à être honorés, mais il n'y a qu'une cause d'honneur », qui est la nature divine commune aux trois. « Mais, dans le mystère de l'Incarnation, c'est l'inverse » : il n'y a qu'une Personne qui soit honorée, mais il y a plusieurs causes ou raisons de l'honorer. « Et voilà pourquoi c'est d'une autre manière que l'honneur de la Trinité est et d'une autre manière l'honneur du Christ ».

L'*ad secundum* répond que « l'opération n'est point ce qui est honoré; mais elle est la raison de l'honneur. Par cela donc que dans le Christ se trouvent deux opérations, il n'est point montré qu'il y a deux adorations, mais qu'il y a deux causes » ou deux raisons « d'adoration ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'âme du Christ, si elle n'était pas unie au Verbe de Dieu, serait ce qu'il y aurait de principal au premier titre dans cet homme-là. Et c'est pourquoi l'honneur lui serait dû surtout à elle; car l'homme est ce qu'il y a de principal en lui », auquel titre et auquel sens nous pourrions accorder l'enseignement des modernes qui veulent que le moi dans l'homme soit constitué par son âme pensante. « Mais, parce que l'âme du Christ est unie à une Personne plus digne, l'honneur est dû surtout à cette Personne à laquelle est unie l'âme du Christ. D'où il ne suit pas, d'ailleurs, que la dignité de l'âme du Christ en soit diminuée, mais plutôt accrue, comme il a été dit plus haut » (q. 2, art. 2, *ad 2um*).

Le Christ. Dieu et homme tout ensemble, doit être, comme tel, l'objet de nos hommages et de nos adorations. Et, parce qu'il n'y a en Lui qu'une Personne, qui est la Personne même du Fils de Dieu, sans autre hypostase ou autre suppôt que l'hypostase ou le suppôt divin, c'est à l'unique Fils de Dieu que s'adressent tous nos hommages et toutes nos adorations dans le Christ. A ce titre, il n'y a pas à les distinguer : un même caractère leur convient, qui est de se terminer à la Per-

sonne du Fils de Dieu. Toutefois, en raison des deux natures qui demeurent distinctes et qui constituent, chacune, deux chefs très distincts de titres à l'hommage ou à l'adoration, nous pouvons parler d'adoration distincte ou de raisons distinctes d'adoration à l'endroit du Christ. — Ceci nous amène à poser tout de suite une nouvelle question. L'adoration ou la raison d'adoration que nous distinguons dans le Christ, du côté de la nature humaine, aura-t-elle le même caractère que l'adoration rendue au Christ en raison de la nature divine; et, alors que celle-ci est une adoration de latrie, la première le sera-t-elle également. L'étude de ce nouveau point de doctrine va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'humanité du Christ doit être adorée de l'adoration de latrie?

Trois objections veulent prouver que « l'humanité du Christ ne doit pas être adorée d'une adoration de latrie ». — La première fait observer que « sur cette parole du psaume (xcviii, v. 5) : *Adorez l'escabeau de ses pieds, parce qu'il est saint*, la glose dit : *La chair prise par le Verbe de Dieu est adorée sans impiété par nous; car personne ne mange spirituellement sa chair qu'il ne l'adore auparavant : non toutefois de cette adoration de latrie qui est due au seul Créateur*. Or, la chair est une partie de l'humanité. Donc l'humanité du Christ ne doit pas être adorée de l'adoration de latrie ». — La seconde objection déclare que « le culte de latrie n'est dû à aucune créature : les Gentils, en effet, sont repris et blâmés de ce qu'*ils servirent la créature et lui rendirent un culte*, comme il est dit *aux Romains*, ch. i (v. 25). Or, l'humanité du Christ est une créature. Donc elle ne doit pas être adorée de l'adoration de latrie ». — La troisième objection dit que « l'adoration de latrie est due à Dieu en reconnaissance de son souverain domaine; selon cette parole du *Deutéronome*, ch. vi (v. 13) : *Tu adoreras le Seigneur, ton Dieu, et tu le serviras Lui seul*. Or, le Christ, en tant qu'homme, est infé-

rieur au Père Donc son humanité ne doit pas être adorée de l'adoration de latrie ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Jean Damascène dit, au livre IV (ch III) : *La chair du Christ est adorée, depuis l'Incarnation du Verbe de Dieu, non pour elle-même, mais pour le Verbe de Dieu qui lui est uni selon l'hypostase.* Et, sur cette parole du psaume (XLVIII, v. 5) : *Adorez l'escabeau de ses pieds*, la glose dit : *Celui qui adore le corps du Christ ne considère point la terre, mais plutôt Celui dont elle est l'escabeau, en l'honneur de qui il adore l'escabeau.* Or, le Verbe incarné est adoré de l'adoration de latrie. Donc son corps aussi ou son humanité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (art. préc.), l'honneur de l'adoration est dû à l'hypostase qui subsiste; toutefois, la raison de l'honneur peut être quelque chose qui ne subsiste pas, en raison de quoi est honorée la personne en qui cela se trouve. L'adoration donc de l'humanité du Christ peut s'entendre d'une double manière. D'abord, comme s'adressant à elle à titre de chose adorée. Et, de la sorte, adorer la chair du Christ n'est pas autre chose qu'adorer le Verbe incarné ; comme honorer le vêtement du roi n'est pas autre chose qu'honorer le roi revêtu » de ce vêtement. « A ce titre, l'adoration de l'humanité du Christ est l'adoration de latrie. D'une autre manière, on peut entendre l'adoration de l'humanité du Christ selon qu'elle se fait en raison de l'humanité du Christ ornée et perfectionnée de tous les dons de la grâce. De ce chef, l'adoration de l'humanité du Christ n'est point l'adoration de latrie, mais l'adoration de dulie : en telle sorte que la même et unique Personne du Christ est adorée de l'adoration de latrie, en raison de sa divinité ; et de l'adoration de dulie, pour la perfection de son humanité. Et cela n'a point d'inconvénient, puisque à Dieu le Père Lui-même est dû l'honneur de latrie pour la divinité, et l'honneur de dulie pour le domaine » ou la souveraineté « qu'Il exerce dans le gouvernement des créatures. Aussi bien, sur cette parole du psaume (VIII, v. 1) *Seigneur, mon Dieu, j'ai espéré en vous*, la glose dit : *Seigneur de tous par ta puissance, à qui est due la dulie; Dieu de tous par la*

création, à qui est due la latrie ». Même pour le Père, nous employons ces deux termes quand nous désignons le culte que nous lui devons : la dulie et la latrie; car le culte de latrie n'implique point la raison de maître, que connote la dulie. Toutefois, la dulie, en pareil cas, ne s'oppose point à la latrie par mode ou à titre d'espèce distincte. Quand il s'agit, au contraire, du culte de dulie en raison de l'humanité dans le Christ, c'est une autre espèce de culte qui reste en deçà de l'espèce du culte de latrie : l'un étant motivé par une perfection d'ordre créé, l'autre par la perfection incréée et subsistante.

L'*ad primum* dit que « cette glose », citée par l'objection, « ne doit pas s'entendre comme si la chair du Christ était adorée séparément par rapport à sa divinité » : les deux, en effet, sont inséparables, dans l'unité de la Personne, à laquelle seule est rendue l'adoration : « le contraire ne pourrait se produire que si autre était l'hypostase de Dieu et autre l'hypostase de l'homme; mais parce que, comme dit saint Jean Damascène (endroit précité), *si vous divisez par un acte subtil de l'intelligence ce qui se voit de ce qui s'entend, à la considérer comme créature elle n'est point apte à être adorée*, savoir de l'adoration de latrie ». En fait, cependant, et parce qu'elle n'est adorée que comme étant dans la Personne du Verbe de Dieu, elle est toujours adorée de l'adoration de latrie et ne peut être adorée que de cette adoration-là; bien que la Personne qui est adorée de cette adoration, en raison de la divinité qui s'identifie à elle, soit adorée aussi de l'adoration de dulie, si l'on considère en elle, comme raison de l'adoration qu'on lui rend et qui est toujours de par ailleurs une adoration de latrie en raison de la divinté, — la perfection de sa nature humaine et non plus directement la perfection de la divinité. « Que si l'on considère la nature humaine comme séparée », non de fait, mais dans l'acte de notre esprit, « du Verbe de Dieu », en qui seulement elle se trouve et en qui, de fait, elle est adorée de l'adoration de latrie, « alors », dans cette pure abstraction de notre esprit, « il n'est dû à cette humanité que l'adoration de dulie : non toutefois d'une dulie quelconque, et comme on la rend communément aux autres créatures; mais d'une certaine dulie plus excellente que l'on appelle

hyperdulie ». Et c'est ainsi, par exemple, que nous honorons, en fait, comme nous le dirons bientôt, d'un culte exceptionnel d'hyperdulie, la Très Sainte Vierge Marie, qui peut terminer, comme personne distincte, un mouvement spécial de culte, et qui, en raison des perfections exceptionnelles que lui assure sa qualité transcendante de Mère de Dieu, l'emporte sur toutes les autres pures créatures.

« Et, par là », ajoute saint Thomas, « l'on voit la réponse à *la seconde* et à *la troisième objection*. C'est qu'en effet, l'adoration de latrie n'est point rendue à l'humanité du Christ en raison d'elle-même; mais en raison de la divinité à laquelle elle est unie, selon laquelle le Christ n'est pas inférieur au Père ».

Parce que le Christ, ou le Verbe fait chair, n'est, comme tel, que la seule et unique Personne du Fils de Dieu, à qui est dû le culte de latrie, et que, d'autre part, tout culte ou tout hommage que l'on rend à ce qui regarde une personne s'adresse, en fait, à la personne elle-même, il s'ensuit que tout culte rendu à l'une quelconque des parties qui constituent le Christ, qu'il s'agisse de sa divinité, ou qu'il s'agisse de son humanité, et, dans cette humanité, de l'une quelconque de ses parties, sera un culte de latrie. Toutefois, si nous considérons distinctement, dans le culte que nous rendons au Christ, la raison de ce culte en tant qu'elle se tire de la divinité ou de l'humanité qui sont en Lui et dont la perfection ou l'excellence est, en effet, la raison de ce culte, nous dirons qu'en raison de la divinité nous rendons au Christ le culte de latrie, et, en raison de l'humanité, le culte de dulie. Que si, par une pure abstraction de notre esprit, nous considérions la nature humaine du Christ comme terminant elle-même, distinctement de la Personne du Verbe en qui elle se trouve et subsiste, un culte déterminé, nous parlerions alors de culte d'hyperdulie. Mais, en fait, dans tous les actes de culte ou d'adoration et d'hommage que nous rendons au Christ, qu'il s'agisse de tout Lui-même, ou qu'il s'agisse de l'une quelconque de ses parties, même dans son humanité, c'est toujours uniquement le culte de latrie que

nous devons lui rendre comme à la seule Personne du Fils unique de Dieu.

Cette conclusion et les raisons qui l'appuient dans les deux articles que nous venons de lire, résout en pleine lumière la grande question du culte à rendre au Cœur sacré de Jésus.

Quand nous parlons de culte à rendre au Cœur sacré de Jésus, la question porte, à n'en pas douter, sur l'une des parties de l'humanité du Christ, selon qu'elle a son caractère propre et qu'elle se distingue des autres parties de cette humanité. Nous parlons du cœur du Christ, comme nous pourrions parler de ses pieds, de ses mains. Il s'agit vraiment du cœur, au sens physique de ce mot, ou de l'organe vital qui joue un rôle exceptionnel dans la vie physique et sensible de tous ceux qui vivent de cette vie.

C'est le cœur du Christ ainsi entendu que nous comprenons dans notre culte, quand nous parlons du culte du Sacré-Cœur. En ce sens, nous devons dire, avec saint Thomas, que ce qui termine, à proprement parler, notre culte, ce n'est point le cœur du Christ pris en lui-même, mais le Christ Lui-même ou la Personne du Verbe fait chair, dans cette partie d'elle-même qu'est son cœur; comme nous pourrions l'honorer aussi dans toute autre partie de son humanité. Et c'est aussi pourquoi, selon l'enseignement de saint Thomas, nous devons honorer le Cœur de Jésus, dans le culte que nous lui rendons, ou, plutôt, que nous rendons au Christ dans cette partie de Lui-même qu'est son cœur, du culte de latrie.

A prendre ainsi la dévotion au Cœur sacré de Jésus, il faut se garder soigneusement de séparer le cœur du Christ des autres parties de son humanité, pour ne pas s'exposer à le concevoir comme un tout distinct ou séparé de la Personne même du Verbe fait chair, qu'on honorerait pour lui-même et en lui-même. C'est pour cela que l'Église ne favorise pas les représentations ou images où l'on offrirait à la dévotion et au culte des fidèles le cœur du Christ isolé et sans rapport avec les autres parties de son humanité.

Il est vrai qu'on peut considérer aussi le Cœur de Jésus,

dans la dévotion ou le culte qu'on rend au Christ, non plus directement comme faisant partie du Christ honoré ainsi dans son cœur, c'est-à-dire comme objet proprement dit du culte que l'on rend, mais plutôt dans le sens de ce que saint Thomas appelait la *cause* ou la *raison* du culte qui est rendu au Verbe incarné. En ce sens, le cœur est pris non pas tant comme *partie* intégrante de la Personne du Christ dans son humanité, que comme *signe* ou *symbole* d'une perfection spéciale que nous considérons dans le Christ et qui *motive* notre culte. Cette perfection sera, proprement, quelque chose d'ordre affectif. Car le cœur est, à n'en pas douter, aux yeux de tous, le signe ou le symbole des mouvements affectifs. On peut même spécifier qu'ici et par rapport au culte que le Christ Lui-même aura demandé et que la piétié chrétienne entend lui rendre dans ce qui touche à la dévotion dont nous parlons, la catégorie des mouvements affectifs que le cœur signifiera ou symbolisera sera la catégorie des mouvements qui ont trait à la tendresse, au dévouement, au don de soi pour le bien de ceux qui sont aimés. Il s'agit, ici, proprement, d'un signe ou d'un symbole, qui nous rappelle l'amour du Christ; et très spécialement, l'amour du Christ pour le genre humain qu'il a racheté de son sang.

Cet amour du Christ pour nous comprendra tout ce que le Christ, dans la totalité de sa Personne de Verbe incarné, a fait, et, aussi, par voie d'extension illimitée, continue de faire pour le salut des hommes. Il comprendra donc, non seulement ce qu'il a fait pour nous *comme homme*, mais aussi tout ce qu'implique d'amour le fait, pour la Personne du Verbe ou du Fils unique de Dieu, d'avoir accepté, comme parle saint Paul, les anéantissements de son Incarnation, de toute sa vie en forme d'esclave parmi nous et de sa mort sur la Croix, de l'établissement de son Église, de l'envoi de son Esprit-Saint, et de toute son œuvre de sanctification des âmes jusqu'à leur glorification dans le ciel. Tout cela, ou plutôt tout l'amour que cela implique, amour toujours divin en raison du suppôt ou de la Personne du Verbe, divin aussi, et formellement, quand il a pour principe la nature divine elle-même dans le Verbe in-

carné, mais humain aussi, formellement, quand il a pour principe immédiat les facultés affectives humaines, qu'il s'agisse des facultés d'ordre sensible, ou de la faculté supérieure d'ordre rationnel que constitue la volonté, — sera signifié, symbolisé par le cœur comme motif spécial et propre du culte qu'il s'agira de rendre au Christ quand nous parlerons du culte de son divin Cœur.

En ce sens, il ne s'agit plus simplement du culte déterminé de la Personne du Christ ou plutôt du culte du Christ dans l'une des parties de sa Personne déterminément. C'est tout le Christ Lui-même, et dans sa Personne et dans sa nature divine et dans sa nature humaine, qui se trouve compris ou signifié et symbolisé et désigné; seulement, Il est désigné sous cet aspect particulier de tout Lui-même, qui est son caractère d'amour, de don de soi. Honorer le Christ sous la raison spéciale que précise l'évocation de son Cœur, c'est l'adorer, « se donnant à nous pour compagnon de notre exil par sa naissance, comme aliment divin au banquet de la Cène, comme prix de notre rachat en mourant pour nous sur la Croix, comme récompense au ciel dans le règne de sa gloire :

Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in præmium ».

On peut d'ailleurs unir les deux aspects du culte que nous venons de préciser. Nous pouvons, en effet, dans le culte que nous rendons au Christ sous la forme de dévotion à son divin Cœur, avoir directement en vue cette partie de Lui-même qu'est son cœur de chair et entendre honorer le Christ dans cet organe vital d'ordre physique et sensible qui joue un si grand rôle dans toute vie humaine et qui l'a joué à un titre exceptionnel dans la vie humaine du Christ depuis le jour de son Incarnation. Cet organe qui était le siège immédiat des affections sensibles, était aussi l'instrument de la volonté humaine du Christ, qui en réglait, à son gré, toutes les affections ou tous les mouvements. Il était même, conjointement avec

toute l'humanité du Christ, mais à un titre spécial dans l'ordre des affections, l'instrument de la volonté divine du Verbe fait chair. Et c'est pourquoi en faisant porter sur lui notre culte, ou plutôt en rendant nos hommages au Christ dans cette partie de Lui-même, nous lui rendons nos hommages en ce qui est comme le point central de tout Lui-même. En l'honorant dans son cœur, nous l'honorons en ce qui est, dans sa Personne de Verbe incarné, l'aboutissement précis de tout ce qu'il y a en Lui, pour nous, de plus suave, de plus doux, de plus exquis, de plus consolant, de plus apte à refaire et à transformer toute notre vie en Lui.

Et tel est bien le dernier sens, telle est bien la pensée suprême de cette admirable dévotion au divin Cœur. Le cœur de chair y occupe le premier plan et y attire toute notre attention; mais au centre de la Personne même du Christ : il résume, pour nous, et concentre, en même temps qu'il rappelle ou qu'il évoque et nous présente jusque sous une forme sensible et sous la forme la plus rapprochée de nous, la plus touchante, la plus émouvante, la plus concrète et la plus saisissante, toutes les « profondeurs de Dieu » dans le mystère d'amour qu'est le Verbe fait chair. Aussi bien, à ce titre, cette dévotion prend-elle un nom nouveau et devient-elle la dévotion au Sacré-Cœur, c'est-à-dire à Jésus-Christ aimant. Le culte du Sacré-Cœur, c'est le culte de Jésus-Amour.

Nous avons dit le culte que nous devons rendre à Jésus-Christ en Lui-même dans sa Personne ou dans l'une quelconque des parties qui le composent. Il nous faut considérer maintenant le culte du Christ en ce qui est distinct de Lui mais qui cependant se réfère à Lui en quelque manière. — Nous nous occuperons d'abord de la question qui touche au culte de son image.

Cette question du culte à rendre aux images souleva, en Orient, durant plus d'un siècle (726-842), les luttes les plus vives. Elle a été la dernière des controverses qui marquent ce qu'on pourrait appeler, pour le dogme catholique, en ce qui est de ses principaux mystères, l'époque de fixation dans la

paix de la doctrine. Elle parut publiquement, pour la première fois, sous l'empereur Léon III l'Isaurien (716-741). Le culte des images tendait à se répandre de plus en plus parmi le peuple. On fit croire à l'empereur que ce culte était un retour à l'idolâtrie, un obstacle à la conversion des Juifs et des mahométans et une cause de décadence pour son empire. Ce fut manifestement l'influence juive et musulmane qui amena cette crise. L'un des plus ardents promoteurs de la réformation qu'on allait trouver l'empereur si disposé à accomplir, fut le fameux Constantin, évêque de Nacolie en Phrygie. Il avait même scandalisé, par son zèle contre les images, tous les évêques de sa province. Son métropolitain, Jean de Synnada, écrivit à Germain, patriarche de Constantinople (depuis 715), pour lui dénoncer le danger. Germain eut avec Constantin une conférence où ce dernier feignit de se montrer convaincu; mais, à peine reparti, il jeta le masque. Sur ces entrefaites, l'empereur publiait un édit (726), prohibant d'une façon absolue tout culte des images, qu'il traitait de culte idolâtrique; et aussitôt on renversait du portail d'airain du palais impérial la célèbre image du Christ appelée Antiphonètes. En 730, le patriarche Germain était obligé de quitter son siège (il mourut dans sa famille en 740), où le remplaça un misérable du nom d'Anastase. Ce fut le signal d'un épouvantable déchaînement de fanatisme contre les images et contre les plus beaux chefs-d'œuvre de l'art dans toutes les provinces de l'empire.

Le pape Grégoire II (715-731) avait été prié par l'empereur de confirmer son édit. Ce fut, au contraire, une lettre de blâme qu'il lui envoya (vers l'an 727), et à laquelle l'empereur répondit avec insolence. Mais le pape, dans une nouvelle lettre, n'hésita pas à prononcer contre lui la sentence d'excommunication. L'empereur n'en devint que plus furieux. Non content de s'en prendre aux images, il se mit à profaner les reliques et à persécuter les religieux.

Au pape Grégoire II succéda en 731 (jusqu'en 741) le pape Grégoire III. Le nouveau pape essaya de ramener l'empereur et lui envoya, à cette fin, des légats, dont le premier, le prêtre Georges, s'acquitta fort mal de son mandat. En novembre 731,

le pape tint à Rome, dans l'église de Saint-Pierre, un concile auquel prirent part quatre-vingt-treize évêques, et où l'on prononça l'excommunication contre tous les iconoclastes. Cependant la colère de l'empereur devenait de plus en plus violente. Il détacha plusieurs provinces de la juridiction immédiate du pape et les soumit à son favori, Anastase, qui tendait ainsi, de plus en plus, à devenir patriarche œcuménique.

Le grand défenseur de la vraie doctrine, en Orient, fut le docte et pieux Jean Chrysorrhoas, fils de Mansur, de Damas, d'abord au service des califes et puis moine de la laure de Saint-Sabas en Palestine. Il mourut en 754. Mais son œuvre et sa mémoire ne devaient point périr. Sous le nom de saint Jean Damascène il devait être vénéré dans l'Église comme le trait d'union entre les anciens Pères et les grands scolastiques.

Avant lui, était mort, le 18 juin 741, l'empereur Léon III, laissant pour héritier de son trône et de sa fureur iconoclaste, son fils Constantin V, surnommé Copronyme ou Caballin (741-775). En face de lui, s'éleva Artabasde, maître du palais, qui se déclara en faveur des images et que l'ambitieux Anastase se hâta de reconnaître, prononçant l'anathème contre l'*hérétique* Constantin. Les deux empereurs se préparèrent à la guerre, et appelèrent, l'un et l'autre, à leur secours, les mahométans. Le 2 novembre 743, Constantin victorieux rentrait dans Constantinople où il s'empressa de saisir Anastase : il le fit fouetter publiquement et ordonna de lui crever les yeux; après quoi il le laissa sur le siège de Constantinople où il resta jusqu'en 753, année de sa mort.

Pendant quelque temps, Constantin se montra moins fanatique. Il ne tarda pourtant pas à se dévoiler de nouveau; et il rassembla, en 754, à Constantinople, un concile qui devait assurer la victoire aux iconoclastes et passer pour œcuménique. On y vit 338 évêques, présidés par Théodore d'Éphèse et Pastillas de Perge, plier devant la volonté de l'empereur et assimiler son rôle à celui des Apôtres : comme eux, il devait, une seconde fois, chasser l'idolâtrie ramenée dans l'Église par les images de Jésus-Christ et des saints. Dans ce même concile, le moine iconoclaste Constantin, évêque de Sylée, fut promu

patriarche de Constantinople. Le concile se termina le 27 août.

Ce fut, à partir de ce moment, la plus atroce des persécutions contre tous les catholiques demeurés fidèles. Les moines surtout méritèrent d'attirer les colères de l'empereur, qui en fit mourir plusieurs et les dispersa presque tous. Le patriarche Constantin, qui n'avait reculé devant rien pour plaire à l'empereur, finit par tomber lui-même dans la disgrâce ; et, après avoir été déposé et battu de verges, il fut décapité (766). Il fut remplacé par l'eunuque Nicétas, esclave de naissance et prêtre de l'Église des Apôtres, qui se montra plus docile encore que son prédécesseur et flatta tous les caprices comme toutes les cruautés de Copronyme. Fort heureusement, cet indigne patriarche demeura seul. Ni Cosme d'Alexandrie, ni les deux Théodore d'Antioche et de Jérusalem n'accédèrent à l'hérésie : ils gardèrent la communion avec le Saint-Siège. Ce fut le 14 septembre 775, que l'impie et cruel Copronyme expira, sur mer, près de Sélymbrie.

La persécution se ralentit sous son fils Léon IV Chazare, qui permit aux moines de rentrer : sur la fin, cependant, elle allait sévir de nouveau, quand la mort vint surprendre l'empereur le 8 septembre 780. L'impératrice Irène, sa veuve, prit en mains les rênes du gouvernement pendant la minorité de son fils Constantin VI. Son règne fut admirable de prudence, de piété et de courage. Elle rétablit la paix à l'intérieur, triompha des ennemis du dehors, et eut la joie d'entrer en négociations avec Charlemagne. Le patriarche Paul IV, qui s'était prêté aux persécutions de la fin du règne précédent, abdiqua sa charge à la suite d'une maladie qui le saisit vers la fin d'août 784. Il déclara qu'il fallait, pour rétablir pleinement la paix, convoquer un concile œcuménique. Son successeur, le secrétaire Taraise, nommé tout d'une voix par le peuple et par l'impératrice, n'accepta la dignité de patriarche qu'à la condition qu'on s'emploierait à la tenue de ce nouveau concile.

On entra aussitôt en négociations avec le pape Adrien Ier (772-795), qui blâma la nomination anticanonique de Taraise et son titre de patriarche œcuménique, contre lequel Rome n'avait cessé de protester; mais il lui accorda dispense, en

considération de son orthodoxie. Il approuvait le concile; et recommandait à Taraise ainsi qu'à l'impératrice ses légats. Les trois patriarches de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie ne purent prendre part au concile à cause de califes qui s'y opposèrent. Il y eut cependant deux moines : Thomas, prêtre et abbé d'un couvent d'Égypte; et Jean, prêtre et syncelle d'Antioche, qui purent se rendre au concile et représenter la foi des trois patriarcats.

Le concile fut ouvert par Taraise en août 786 dans l'église des Apôtres; mais une révolte de soldats, la plupart iconoclastes, excités par des prêtres de leur parti, obligea de le dissoudre. L'impératrice et Taraise ne renoncèrent point pour cela à leur dessein. On transporta le concile à Nicée, et il y fut célébré du 24 septembre au 23 octobre 787. Plus de 300 évêques y assistèrent. Ce fut le septième concile œcuménique. Le conciliabule de 754 fut condamné et le culte des images solennellement rétabli. L'argumentation qui avait été présentée dans le conciliabule fut réduite à néant par le concile de Nicée. La huitième et dernière session (23 oct.) fut tenue à Constantinople, en présence de l'impératrice Irène et de l'empereur son fils, qui, tous deux, souscrivirent aux actes du concile.

Malheureusement, après le concile, il y eut quelques dissentiments entre quelques moines et Taraise; et, aussi, des intrigues de palais entre Irène et son fils. Irène se montra trop jalouse de ses prérogatives, soit au sujet de l'empire et contre son fils, soit au sujet du patriarcat et contre Rome. En 797, elle détrôna son fils, dont elle occasionna la mort en lui faisant crever les yeux. Elle-même fut renversée par une révolution de palais (31 oct. 802) et remplacée par le logothète Nicéphore. En 806, mourut le patriarche Taraise. Il fut remplacé par un homme d'État, Nicéphore, auquel les moines firent opposition.

Cette lutte entre les moines et le patriarche dura assez longtemps. L'empereur Nicéphore (802-811) mourut au mois de juillet 811 : il eut pour successeur Michel Ier Curopalate (811-813), auquel succéda Léon V l'Arménien (813-820), qui se déclara en faveur des empereurs iconoclastes et contre les ima-

ges. Il y était encouragé par de nombreux partisans de l'erreur qui ne s'étaient soumis qu'en apparence au concile de 787. Mais le patriarche Nicéphore leur résista avec une admirable fermeté. Il trouva un solide appui dans le savant moine Théodore Studite. En mars 815, Nicéphore fut exilé. On mit à sa place, sur le siège de Constantinople, un officier ignare et marié, Théodose Canitéras. Mais Théodore tenait toujours. Il devint le point de mire des persécuteurs. En 819, il fut déporté à Smyrne. La persécution devint générale. Le pape Pascal Ier (817-824), successeur d'Étienne V (816-817), qui lui-même avait succédé à S. Léon III (795-816) soutint les persécutés. L'empereur Léon V expira le jour de Noël 820 et fut remplacé sur le trône par Michel II le Bègue (820-829).

Sous le nouveau règne, du moins au commencement, la persécution fut arrêtée; mais on ne rompit pas entièrement avec les hérétiques. L'empereur s'essaya à tenir la balance égale entre les deux partis. Bientôt pourtant il se mit à persécuter les catholiques (824). L'abbé Théodore mourut le 11 novembre 826; et le patriarche Nicéphore le 2 juin 828. Michel lui-même mourut en 829 et eut pour successeur son fils Théophile (829-842). Autant et plus qu'aucun de ses devanciers, le nouvel empereur se déclara contre les images et persécuta les catholiques. Quand il mourut, il laissa le trône à son fils, Michel III (842-861), âgé seulement de trois ans. La régence fut confiée à Théodora, mère du nouvel empereur, et à l'aînée de ses sœurs Thècle.

Ce fut le signal d'un revirement complet. Conseillée par le précepteur de son fils, Manuel, l'impératrice Théodora prit un parti décisif. Elle obligea le patriarche Jean VII, qui, sous le règne précédent avait été le principal instigateur de la persécution, à abdiquer, et le remplaça par le vaillant Méthodius. Un nouveau concile de Constantinople approuva cette nomination, renouvela son adhésion complète au concile œcuménique de 787, et décida qu'on célébrerait désormais, chaque premier dimanche du Carême, une procession solennelle qu'on appela la fête de l'orthodoxie. Elle fut célébrée immédiatement après la clôture du concile, le 19 février 842 et

maintenue dans l'Église grecque en mémoire de la défaite de toutes les hérésies.

La controverse des images trouve un écho en Occident. Un prêtre espagnol, du nom de Claude, à qui l'empereur Louis le Débonnaire avait conféré en 814 l'évêché de Turin, se mit, en 824, à briser partout les images dans son diocèse et à prohiber tout culte rendu aux saints. Il disait que si l'on adorait la Croix, il faudrait aussi adorer la crèche et l'âne. Il appelait les assemblées d'évêques des « conciles d'ânes ». Claude mourut en 840. Il avait trouvé en face de lui de vaillants défenseurs de la foi : l'abbé Théodomir; un moine du couvent de Saint-Denys, Demyal; et, enfin, Jonas, évêque d'Orléans, qui écrivit un traité des images en trois livres. Les Vaudois, Wiclef et aussi Carlostad devaient reprendre à leur compte quelques-unes des raisons et des conclusions des iconoclastes; et l'on sait jusqu'à quels excès devaient se porter contre les choses saintes, au cours des guerres de religion, les sectateurs de l'hérésie protestante.

Un des principaux arguments de tous les ennemis du culte des images était que ce culte était une innovation ; que c'était une résurrection du paganisme. Il est démontré, aujourd'hui, que, dès les premiers temps, on vénéra, parmi les fidèles, comme en font foi les peintures des Catacombes, certaines reproductions ou représentations des mystères chrétiens, des scènes de l'Évangile, et même de la personne du Sauveur ou de la Vierge sa mère. D'autre part, les innombrables miracles opérés à l'occasion de la vénération des images prouvent que ce culte est chose sainte et agréable à Dieu. — Saint Thomas, dans l'article suivant, nous donne la raison théologique qui le justifie et permet de résoudre toutes les objections soulevées à son encontre. Lisons tout de suite le texte du saint Docteur.

Article III.

Si l'image du Christ doit être adorée de l'adoration de latrie ?

Quatre objections veulent prouver que « l'image du Christ ne doit pas être adorée de l'adoration de latrie ». — La première cite le texte où « il est dit, dans l'*Exode*, ch. xx (v. 4) : *Tu ne te feras point de statue ni aucune espèce d'image*. Or, il ne doit pas y avoir d'adoration contre le précepte de Dieu. Donc l'image du Christ ne doit pas être adorée de l'adoration de latrie ». — La seconde objection déclare que « nous ne devons pas communiquer avec les Gentils dans leurs œuvres; comme le dit l'Apôtre, *aux Éphésiens*, ch. v (v. 11). Or, les Gentils sont surtout repris et blâmés de ce qu'*ils changèrent la gloire de Dieu incorruptible en la ressemblance et l'image de l'homme corruptible*, comme il est dit *aux Romains*, ch. i (v. 23). Donc l'image du Christ ne doit pas être adorée de l'adoration de latrie ». — La troisième objection fait observer que « l'adoration de latrie est due au Christ en raison de la divinité, non en raison de l'humanité. Or, à l'image de la divinité, qui se trouve gravée dans l'âme raisonnable, il n'est point dû l'adoration de latrie. Donc elle est due bien moins encore à l'image corporelle qui représente l'humanité du Christ ». — La quatrième objection dit que « rien, semble-t-il, ne doit être fait dans le culte divin en dehors de ce qui a été institué par Dieu. Aussi bien l'Apôtre, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xi (v. 23), devant livrer la doctrine du sacrifice de l'Église dit : *J'ai reçu de Dieu ce que je vous livre*. Or, il n'est rien, dans l'Écriture, qui marque qu'il faille adorer les images. Donc l'image du Christ ne doit pas être adorée de l'adoration de latrie ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Jean Damascène », qui « cite saint Basile, disant : *L'honneur de l'image va au prototype*, c'est-à-dire à l'exemplaire ou à l'original. Or, ici, l'exem-

plaire, c'est-à-dire le Christ, doit être adoré de l'adoration de latrie. Donc pareillement aussi son image ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le dit Aristote, au livre *de la Mémoire et de la Réminiscence* (ch. I, de S. Th., leç. 3), il y a un double mouvement de l'âme vers l'image : l'un se porte vers elle, selon qu'elle est une certaine chose; l'autre, sous sa raison d'image et selon qu'elle est la représentation d'autre chose. Et, entre ces deux mouvements, il y a cette différence, que le premier dont on se porte vers l'image selon qu'elle est elle-même telle chose est autre que le mouvement qui se porte vers l'objet; tandis que le second, qui va à l'image sous sa raison d'image, est un même mouvement avec celui qui va à la chose représentée par cette image. Nous dirons donc qu'à l'image du Christ, selon qu'elle est une certaine chose, par exemple, du bois sculpté ou une peinture, aucun hommage n'est rendu; car on ne rend un hommage qu'à la créature raisonnable. Il demeure donc qu'on ne lui rend quelque hommage qu'en tant qu'elle est une image ou une représentation. Il s'ensuit qu'on rendra à l'image du Christ le même hommage qu'on rend au Christ. Et puisque le Christ est adoré de l'adoration de latrie, son image doit être adorée de la même adoration ».

L'*ad primum* déclare qu' « il n'est point défendu, par ce précepte » de l'*Exode*, que citait l'objection, « de faire n'importe quelle sculpture ou image, mais de les faire pour les adorer; et aussi bien il est ajouté : *Tu ne les adoreras point et tu ne leur rendras point de culte*. Et, parce que, comme il a été dit (au corps de l'article), c'est un même mouvement qui va à l'image et à la chose qu'elle représente, l'adoration de l'image est interdite de la même manière qu'est interdite l'adoration de la chose qu'elle représente. Il suit de là que dans cet endroit il faut entendre qu'est prohibée l'adoration des images que faisaient les Gentils pour la vénération de leurs dieux, c'est-à-dire des démons. Et voilà pourquoi, il était dit d'abord : *Tu n'auras point d'autres dieux devant moi*. Quant au vrai Dieu Lui-même, qui est incorporel, Il ne saurait avoir aucune image corporelle », qui le représente dans sa forme ou sa nature propre. « Mais

parce que dans le Nouveau Testament, Dieu s'est fait homme, Il peut être adoré dans son image corporelle ». Toute image corporelle qui représente l'humanité du Verbe fait chair est apte à recevoir une adoration au même titre que le Verbe fait chair Lui-même dans son humanité.

L'*ad secundum* explique à nouveau la même doctrine en l'adaptant au texte de l'Apôtre que citait l'objection. « L'Apôtre défend de communiquer avec les Gentils *dans leurs œuvres infructueuses* ; mais communiquer avec eux dans leurs œuvres utiles, l'Apôtre ne le défend pas. Or, l'adoration des images est comptée parmi les œuvres infructueuses des Gentils, à un double titre. D'abord, quant au fait que quelques-uns d'entre eux adoraient les images elles-mêmes en tant qu'elles étaient certaines choses, croyant qu'il y avait en elles quelque chose de divin, en raison des réponses » ou des oracles « que les démons donnaient en elles et pour les autres effets merveilleux de même nature. Secondement, à cause des choses dont elles étaient les images » ou la représentation : « ils établissaient, en effet, des images pour certaines créatures, qu'ils adoraient dans ces images d'un culte de latrie » : telles étaient les images des empereurs romains depuis Auguste. « Mais, pour nous », quand nous rendons un culte aux images du Christ, « nous adorons de l'adoration de latrie l'image du Christ, qui est vrai Dieu, non pour l'image elle-même, mais pour Celui dont elle est l'image, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). Et donc nous ne participons en rien aux œuvres infructueuses des païens idolâtres. D'autre part, en faisant cela, nous gardons ce que pouvaient présenter d'avantageux les pratiques extérieures d'un culte sensible qui répond si bien aux exigences de la nature humaine. Un tel culte était gâté chez eux par l'erreur. Chez nous, au contraire, il est vivifié par la vérité la plus radieuse depuis le mystère de l'Incarnation.

L'*ad tertium* formule une réponse du plus haut intérêt et qui aura bientôt son application spéciale dans l'article où nous allons étudier la nature du culte à rendre à la Mère du Christ. Saint Thomas déclare qu' « à la créature raisonnable la révérence » ou l'hommage et le respect « est chose due en raison

d'elle-même. Et voilà pourquoi, si à la créature raisonnable, en qui est l'image de Dieu, on rendait l'adoration de latrie, il pourrait y avoir occasion d'erreur » : on pourrait croire, en effet, que cette adoration est rendue à la créature raisonnable, non parce qu'elle est l'image de Dieu, mais pour elle-même; et ce serait un acte d'idolâtrie : c'est qu'en effet, « le mouvement de celui qui rendrait ce culte pourrait s'arrêter à l'homme lui-même, selon qu'il est telle nature, et il ne se porterait plus sur Dieu, dont l'homme est l'image. Ce danger ne peut pas se produire, quand il s'agit d'une image sculptée ou peinte dans la matière insensible »; car à la matière inerte, comme telle, aucun hommage n'est dû.

L'*ad quartum* contient une déclaration qui n'est pas moins importante que la doctrine formulée à la réponse précédente. Saint Thomas nous dit que « les Apôtres, sous l'instinct familier » ou l'inspiration habituelle « de l'Esprit-Saint, ont livré aux Églises, pour qu'elles y fussent gardées, certaines choses qu'ils n'ont point laissées par écrit, mais qui dans la pratique de l'Église par la succession des fidèles se trouvent reproduites. Aussi bien l'Apôtre lui-même dit, dans la seconde épître *aux Thessaloniciens*, ch. II (v. 14) : *Soyez fermes et gardez les traditions que vous avez apprises, soit par discours* prononcé de vive voix, *soit par lettre* transmise sous forme d'écrit. Et, parmi ces sortes de traditions, se trouve l'adoration des images du Christ. Aussi bien saint Luc est dit avoir peint l'image du Christ qui est conservée à Rome » (cf. Nicéphore, *Hist. ecclés.*, liv. II, ch. XLIII). — Ce dernier point, relatif à l'image du Christ qu'on attribue à saint Luc pourrait être discuté. Car il serait difficile d'établir que l'image dont il s'agit, actuellement conservée à Saint-Jean de Latran, est vraiment un tableau original de saint Luc. Mais il serait plus difficile encore de prouver qu'elle n'a aucun rapport avec quelque autre image ou tableau se rattachant plus ou moins directement à saint Luc, dont toute la tradition affirme, en effet, qu'il était peintre, en même temps que médecin, et à qui la même tradition attribue, d'une façon constante, le fait d'avoir laissé une image ou une peinture reproduisant les traits du Christ et de la Vierge sa mère. Au sujet de

ce dernier point, il n'est pas sans intérêt de rappeler que Bernadette, favorisée, à Lourdes, des multiples apparitions de la Vierge, dont elle ne pouvait se lasser de proclamer l'incomparable beauté, tandis qu'elle feuilletait, un jour, chez le curé Peyramale, un album d'images religieuses, s'écria tout d'un coup : Voilà le portrait de la Dame qui m'est apparue. Or, l'image reproduisait celle de la Vierge qui est attribuée à saint Luc.

La question de l'image du Christ et du culte de latrie qui doit lui être rendu comme au Christ Lui-même, s'entend, pour saint Thomas, dans son sens le plus formel. Il s'agit, nous l'avons vu, de l'image en tant qu'image; et cela veut dire que l'image est considérée, non pas comme disant, au Christ, un rapport quelconque, ainsi que pourrait le faire tout objet qui nous rappellerait son souvenir, mais comme remettant sous nos yeux le Christ Lui-même dont elle est censée reproduire les traits. Le culte de l'image est alors le culte du *Christ représenté* en elle. C'est donc bien l'image qui est honorée et non pas seulement le Christ *à l'occasion* de l'image; et toutefois, ce n'est qu'un même culte, parce que dans l'image on vénère le Christ que l'image représente. Il suit de là que si toute image du Christ qui remet sous nos yeux d'une manière plus ou moins exacte et parfaite, les traits que la piété des fidèles attribue au Christ depuis toujours et qui permettent de le reconnaître dès qu'on voit cette image, mérite le culte que nous venons de dire, plus une image se rapprocherait des traits mêmes du Christ, plus elle serait apte à provoquer nos hommages et nos adorations. Or, il est une image, qui, à ce titre, l'emporte sur toutes celles qui peuvent motiver notre culte. C'est l'image du Christ empreinte sur le suaire dans lequel fut déposé le corps du Christ pendant les trois jours de sa demeure au tombeau. Déjà, l'Église elle-même, dans son office du Saint-Suaire, avait noté le côté frappant de cette image.

L'hymne des vêpres contient ces strophes dont il serait superflu de signaler l'exceptionnelle autorité : « Célébrons tous la gloire du Saint Suaire; rappelons par des hymnes joyeux et de pieuses prières les monuments certains de notre salut. —

Nous les trouvons dans le Suaire digne d'une éternelle vénération, orné des marques sanglantes qui les y ont imprimés, alors qu'il renferma le Corps de Jésus descendu de la Croix. — Il rend les douleurs cruelles que souffrit, ayant pris en pitié la chute d'Adam, le Christ, rédempteur du genre humain, quand Il subit la mort. — Le côté ouvert par la lance, les mains et les pieds percés par les clous, les membres déchirés par les fouets et la couronne enfoncée dans la tête, tout cela l'image le montre. — Quelle âme pieuse pourrait voir d'un œil sec et sans les gémissements profonds de son cœur les marques gravées et toutes vives de l'indigne supplice? ».

L'hymne des Laudes insiste d'une manière plus expressive encore. S'adressant au Christ Lui-même représenté dans cette image, l'Église nous fait dire : — « O Jésus, mon doux Amour, je m'approche comme si vous étiez là présent. Je vous embrasse avec tendresse, me souvenant de vos blessures. — O comme je vous vois nu, là, blessé et déchiré, souillé et enveloppé dans ce linceul sacré. — Salut, tête ensanglantée par les épines, dont le doux visage a perdu sa fleur, Lui devant qui tremble l'assemblée des élus. — Salut, côté du Sauveur; salut, douce ouverture, plus rouge que la rose, remède souverain. — Saintes mains, vous aussi, salut, percées de clous cruels; ô béni Sauveur, ne me repoussez point de vos pieds sacrés. Ainsi soit-il ».

Cette image du Christ, dont les traits étaient déjà assez apparents et assez marqués pour provoquer les mouvements de piété notés dans les hymnes que nous venons de relire, a été révélée, de nos jours, sous une forme insoupçonnée jusque-là, au moyen de la photographie. Ce fut en l'année 1898, à l'occasion d'une ostension solennelle de la sainte relique à Turin, que la photographie en fut prise avec des précautions infinies de sécurité et de véracité. L'épreuve dépassa toutes les espérances. Au lieu d'un négatif ordinaire, la plaque photographique donnait un positif merveilleux, qui faisait revivre sous nos yeux les traits même du corps du Christ dans la mort, démontrant du même coup que l'image du Suaire était un vrai négatif dû à l'empreinte laissée par le corps du Christ sur le Suaire :

sanguine impressis, comme avait si bien dit l'hymnographe de la sainte relique.

La découverte eut un retentissement immense. Jusque dans la Sorbonne de Paris, une conférence solennelle fut donnée, sous la présidence du savant Yves Delage, par son préparateur Paul Vignon. L'étude de ce dernier parut en un beau volume illustré, portant ce titre : *Le Linceul du Christ*, C'était un modèle achevé de discussion scientifique; et la conclusion en était qu'on ne pouvait avoir aucun doute sur la réalité du fait que la sainte relique de Turin nous donnait vraiment l'image du corps du Christ dans la mort. La photographie, qui était publiée, permettait de juger de la beauté de l'image. L'aspect d'incomparable majesté qu'elle présentait confirmait de tout point les conclusions de la science. Et, désormais, les âmes pieuses avaient l'immense joie de pouvoir contempler, dans ses traits authentiques, l'image du Rédempteur.

Depuis lors, bien des artistes ont essayé de reproduire ou de reconstituer cette image du Sauveur. Parmi ces essais, l'un des plus connus a été celui de la Carmélite de Lisieux, sœur de la petite Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus. La reproduction rappelle, en effet, l'image du Saint Suaire. Toutefois, la ressemblance n'est qu'imparfaite. Un autre essai, plus complet, a été tenté par une pieuse artiste, Tertiaire de l'Ordre de Saint-Dominique, déjà connue dans le monde de l'iconographie religieuse, par sa ravissante image de la bienheureuse Imelda et celle du Pape Pie X donnant la communion aux petits enfants. Deux autres images de la même artiste, celle de sainte Odile, patronne de l'Alsace, et celle de sainte Geneviève à Montmartre, avaient achevé de mettre en relief son très beau talent. Mais son désir le plus vif était de s'appliquer à faire revivre, dans la vérité de ses traits conservés pour nous sur le Suaire de Turin, la divine Face du Sauveur. La grandeur et la difficulté de la tâche l'avaient arrêtée longtemps. Vers la fin de l'année 1916, cédant enfin à l'attrait de sa piété et aux vives instances qui lui étaient faites, peut-être aussi, comme elle le déclarait elle-même, sous le coup d'une sorte d'inspiration d'en-haut, elle se mit à l'œuvre. En moins d'une heure trois quarts

où, sans désemparer, sans se rendre compte de la perfection de l'œuvre qui s'accomplissait, elle avait travaillé à reproduire, trait pour trait, sur un tableau d'égale grandeur, la photographie très exacte de la Tête du Christ, grandeur naturelle, tirée du Saint Suaire, elle donnait, en effet, une copie de cette Tête du Christ d'une perfection qu'on pourrait dire absolue. L'artiste elle-même demeurait toute étonnée de son œuvre. Elle déclarait que s'il lui fallait la refaire, elle ne le pourrait pas. Et, dans son humilité, comme pour accuser la conscience qu'elle avait d'avoir été surnaturellement aidée, elle refusait de signer son tableau, se contentant, pour l'identifier, de graver son nom sur la toile, au revers.

Pour compléter ce premier travail, la pieuse artiste eut la pensée de reconstituer, d'après cette copie si fidèle de la Tête du Christ dans la mort, la même Tête du Christ vivant. Et, bientôt, elle avait la consolation de présenter aux amis qui s'intéressaient à son œuvre, une Tête du Christ dont les traits reproduisaient avec une fidélité parfaite les traits authentiques révélés par la photographie du Saint Suaire et dont le regard plein de douceur et de majesté donne l'impression irrésistible qu'on a devant soi le regard même du Christ. Ces deux tableaux sont conservés chez l'artiste, dans la chapelle de la villa Notre-Dame, à Saint-Paul (Alpes-Maritimes). Il est à souhaiter qu'on en donne, au plus tôt, par la photographie, des reproductions aussi parfaites que possible. En attendant, une petite reproduction en forme de gravure en a été faite, qui permet déjà à la piété chrétienne d'utiliser l'image du Christ qu'on y retrouve. On nous permettra de donner ici, comme complément à ces réflexions sur l'image du Christ et comme formule de culte de latrie à l'endroit de cette image, la poésie inspirée par les tableaux dont nous venons de parler.

A JÉSUS DANS SON IMAGE[1]

Émue et confiante, une pieuse main
A voulu de vos traits nous redonner l'image.
Sans négliger de l'art l'indispensable usage,
C'est surtout par l'amour que son cœur vous a peint

On vous revoit vivant. Votre regard éteint,
Elle l'a ranimé. La plénitude d'âge
Qui fut la vôtre ici, de ces traits se dégage,
Et le comble de l'art par l'amour est atteint.

Nous adorons, Seigneur, votre face meurtrie,
D'outrages abreuvée et de douleurs pétrie,
Que cependant pour nous rien ne saurait ternir.

Mais nous aimons aussi ce regard de lumière,
Ce regard si profond, qu'on a pu définir :
Regard d'homme et de Dieu sous la même paupière[2].

Après avoir parlé du culte à rendre à l'image du Christ, nous devons considérer maintenant le culte que peut ou doit motiver de notre part la croix du Christ. C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la croix du Christ doit être adorée de l'adoration de latrie?

Trois objections veulent prouver que « la croix du Christ ne doit pas être adorée de l'adoration de latrie ». — La première dit qu' « il n'est point de fils pieux qui vénère ce qui a outragé son père, comme le fouet dont il aura été frappé ou la potence à laquelle il aura été pendu ; mais plutôt il a tout cela en horreur. Puis donc que le Christ a subi sur le bois de la

1. *La Tête du Christ*, par Germaine Laporte.
2. Le dernier vers est de l'abbé Barthès : *Reflets d'Évangile : Le regard de Jésus.*

croix la mort la plus ignominieuse, selon cette parole du livre de la *Sagesse*, ch. II (v. 20) : *Condamnons-le à la mort la plus honteuse*, il s'ensuit que nous ne devons pas vénérer la croix, mais plutôt l'abhorrer ». — La seconde objection fait observer que « l'humanité du Christ est adorée de l'adoration de latrie pour autant qu'elle est unie au Fils de Dieu dans sa Personne; chose qui ne peut pas se dire de la croix. Donc la croix du Christ ne doit pas être adorée de l'adoration de latrie ». — La troisième objection déclare que « comme la croix du Christ a été l'instrument de sa passion et de sa mort, pareillement aussi une foule d'autres choses y ont concouru, comme les clous, la couronne, la lance : et cependant nous ne rendons pas, à ces autres instruments de la passion, un culte de latrie. Donc il semble que la croix du Christ ne doit pas être adorée de l'adoration de latrie ».

L'argument *sed contra* formule ce principe, que « nous rendons le culte de latrie à ce en quoi nous mettons l'espoir du salut. Or, nous mettons notre espoir dans la croix du Christ. L'Église chante, en effet : *O Croix! salut, notre unique espérance. En ce temps de la Passion, accrois la justice des âmes pieuses, et donne aux coupables le pardon.* Donc la croix du Christ doit être adorée de l'adoration de latrie ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 3), l'honneur ou le respect n'est dû qu'à la créature raisonnable; quant à la créature insensible, elle n'a droit au respect ou à l'honneur qu'en raison de la créature raisonnable : ce qui se produit d'une double manière : en tant qu'elle représente la créature raisonnable; et en tant qu'elle lui est unie d'une manière quelconque. Au premier titre, les hommes ont coutume de vénérer l'image du roi; au second titre, son vêtement. Mais soit l'une soit l'autre, les hommes l'honorent du même honneur dont ils honorent le roi »; car c'est toujours le roi qu'ils honorent en l'une et en l'autre. — « Si donc nous parlons de la Croix même sur laquelle le Christ a été crucifié, » ou de la vraie Croix, « elle doit être honorée par nous de l'une et de l'autre manière : et en tant qu'elle nous représente la figure du Christ étendu sur elle; et en raison de

son contact avec membres du Christ, ayant aussi été arrosée de son sang. Aussi bien de l'une et de l'autre manière, elle est adorée de la même adoration que le Christ, savoir de l'adoration de latrie. Et c'est aussi pour cela que nous nous adressons à la Croix et que nous la prions comme le Crucifié Lui-même. — Que si nous parlons de l'image de la Croix du Christ en quelque autre matière que ce puisse être, comme la pierre, ou le bois, ou l'argent, ou l'or, dans ce cas nous vénérons la croix du Christ seulement à titre d'image », ou parce qu'elle nous représente le Christ étendu sur la croix et mourant pour nous : « auquel titre nous l'adorons de l'adoration de latrie comme il a été dit » pour l'image du Christ (art. précéd.).

L'*ad primum* répond que « dans la Croix du Christ, quant à l'opinion ou à l'intention des infidèles, se considère l'opprobre du Christ; mais quant à l'effet de notre salut, nous y considérons la vertu divine du Christ, par laquelle Il a triomphé de ses ennemis et des nôtres, selon cette parole de l'Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 14, 15) : *Il a enlevé l'acte qui était écrit contre nous et Il l'a cloué sur la Croix; dépouillant les principautés et les puissances, Il les a livrées en spectacle les attachant au char de son triomphe.* Et c'est pourquoi l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 18) : *La parole de la Croix, pour ceux qui périssent est une folie; mais pour ceux qui sont sauvés, c'est-à-dire pour nous, c'est la Vertu de Dieu* ».

L'*ad secundum* déclare que « si la Croix du Christ n'a pas été unie au Verbe de Dieu dans sa Personne, elle lui a été unie cependant d'une certaine manière, savoir par la représentation et le contact. Et c'est à ce titre seul que nous lui rendons nos hommages ».

L'*ad tertium* dit que « quant à la raison du contact avec membres du Christ, nous adorons non seulement la Croix, mais aussi toutes les autres choses qui appartiennent au Christ. Et c'est pourquoi saint Jean Damascène dit, au livre IV (ch. XI) : *Le bois précieux de la Croix, comme sanctifié par le contact de corps sacré et de son sang, nous l'adorons à bon droit; de même, les clous, les vêtements, la lance; et aussi ses demeures ou ses tabernacles.* Toutefois, ces autres objets ne représentent pas

l'image du Christ, comme la Croix, qui est appelée *le signe du Fils de l'homme*, lequel *apparaîtra dans le ciel*, ainsi qu'il est dit en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 30). Et, aussi bien, l'ange dit aux saintes femmes après la résurrection (en saint Marc, ch. XVI, v. 6) : *Vous cherchez Jésus de Nazareth, le Crucifié*. Il ne dit pas : *le percé de la lance;* mais : *le Crucifié*. Et de là vient que nous vénérons l'image de la Croix du Christ en quelque matière qu'elle se trouve ; mais non l'image des clous ou de tous autres objets de même nature ». On aura remarqué cette dernière réflexion de saint Thomas, qui précise excellemment la portée du culte rendu à l'image du Christ en tant qu'image, se distinguant, comme raison de culte, de la raison du contact ou du souvenir.

Nous avons vu le culte que nous devions rendre au Christ, le Verbe fait chair, soit en Lui-même, directement, soit dans les images qui le représentent ou les objets qui évoquent son souvenir par le contact qu'ils ont pu avoir avec Lui, surtout au cours de sa Passion. — Il nous reste à examiner le culte que nous devons rendre aux personnes distinctes du Christ mais qui se rapportent à Lui d'une manière plus ou moins étroite : d'abord, à sa sainte Mère ; puis, aux reliques des saints. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la Mère de Dieu doit être adorée de l'adoration de latrie?

L'on sait qu'un des griefs les plus répandus dans le monde de l'hérésie protestante contre l'Église catholique est le culte rendu par elle à la Mère de Dieu. On l'accuse d'idolâtrie. Nous allons voir, à la lumière de saint Thomas, ce qu'il faut penser de cette accusation — Trois objections veulent prouver que « la Mère de Dieu doit être adorée de l'adoration de latrie ». — La première dit qu' « il semble qu'on doit rendre un même honneur au roi et à la mère du roi. Aussi bien est-il marqué, dans le IIIe livre des *Rois*, ch. II (v. 19) : qu'*un trône fut placé*

pour la mère du roi, laquelle s'assit à sa droite. Et saint Augustin dit, dans le sermon *sur l'Assomption* (ch. VI) : *Trône de Dieu, chambre nuptiale du Seigneur du ciel, tabernacle du Christ, il est digne que vous soyez où Il est Lui-même.* Or, le Christ est adoré de l'adoration de latrie. Donc sa Mère doit l'être de même ». — La seconde objection cite le mot de « saint Jean Damascène, au livre IV (ch. XVI) », disant que « *l'honneur de la mère va au fils.* Or, le Fils est adoré de l'adoration de latrie. Donc la Mère doit l'être également ». — La troisième objection déclare que « la Mère du Christ lui a été plus unie que la Croix. Or, la Croix est adorée de l'adoration de latrie. Donc la Mère du Christ doit être adorée de la même adoration ».

L'argument *sed contra* fait observer que « la Mère de Dieu est une pure créature. Donc l'adoration de latrie », qui n'est due qu'à Dieu, « n'est point due à la Mère de Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas reprend cette même raison et déclare qu'en effet « le culte de latrie n'étant dû qu'à Dieu, il n'est point dû à la créature selon que nous la vénérons en elle-même. Or, si les créatures insensibles ne sont point capables d'être vénérées pour elles-mêmes, la créature raisonnable est capable d'être vénérée à ce titre. Il suit de là que le culte de latrie n'est dû à aucune pure créature. Puis donc que la bienheureuse Vierge est une pure créature raisonnable, il ne lui est point dû le culte de latrie, mais seulement la vénération de dulie ; d'une manière plus éminente toutefois qu'aux autres créatures, en tant qu'elle est la Mère de Dieu. Et c'est pourquoi il est dit qu'on lui doit non pas une dulie quelconque, mais l'hyperdulie ». — Voilà donc précisée en une langue de cristal et de diamant, la pensée et la doctrine de l'Église catholique sur le culte à rendre à la Mère du Christ. Est-il une seule intelligence droite qui puisse s'inscrire en faux contre une telle doctrine.

L'*ad primum* répond qu'à la mère du roi n'est point dû un honneur égal à celui qui est dû au roi. Toutefois, il lui est dû un honneur en quelque sorte semblable, sous la raison d'une excellence particulière. Et c'est là ce que signifient les textes précités ».

L'*ad secundum* explique que « l'honneur de la mère va au fils, parce que la mère elle-même doit être honorée en raison du fils. Toutefois cet honneur ne va pas au fils comme l'honneur de l'image va à l'original : c'est que l'image, considérée en elle-même et selon qu'elle est telle nature d'objet, ne motive aucun honneur ou aucun culte », à la différence de la mère qui doit être honorée pour elle-même, à titre de créature raisonnable.

L'*ad tertium* répond, de même, que « la Croix, considérée en elle-même » et à titre de telle nature d'objet, « n'est point capable d'être honorée, selon qu'il a été dit (au corps de l'article, et art. 4). Mais la bienheureuse Vierge doit être vénérée en elle-même. Et c'est pourquoi la comparaison ne vaut pas ».

Il n'est rien qui tienne de plus près au Christ que sa très sainte Mère, la glorieuse Vierge Marie. Et, à ce titre, rien ne mériterait plus qu'elle d'être honorée du même honneur qui est rendu au Christ. Seulement, à la différence des créatures inanimées qui ont pu être en contact avec l'humanité du Verbe fait chair, et qui, à ce titre, sont honorées ou adorées de la même adoration que nous rendons au Christ, la bienheureuse Vierge, sa Mère, est d'une nature raisonnable et porte, en elle, la dignité de la personne, qui motive, par elle-même, l'honneur et le respect. C'est donc à elle que se termine notre culte; tandis que, pour les créatures inanimées, ce n'est point à elles qu'il se termine, mais au Christ qu'elles représentent ou qu'elles rappellent. De là vient que si nous pouvons et devons honorer ces dernières du même honneur que nous rendons au Christ, nous ne le pouvons pas, quand il s'agit de la glorieuse Vierge, sa Mère. Toutefois, parce que cette personne de la bienheureuse Vierge, outre les perfections qui l'élèvent au-dessus de toutes les autres créatures, dans l'ordre de la grâce, a encore ce privilège unique d'avoir été, avec le Christ, dans les ineffables rapports qu'implique la maternité, en raison de cela les honneurs ou le culte que nous lui rendons dépasseront le culte et les honneurs rendus à n'importe quelle autre créature. Ils constitueront le culte d'hyperdulie.

Il ne nous reste plus qu'à étudier, en ce qui touche à l'adoration du Christ en Lui-même ou en ce qui se rapporte à Lui, le culte que nous devons rendre aux reliques des saints. — Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si les reliques des saints doivent être adorées en quelque manière?

Trois objections veulent prouver que « les reliques des saints ne doivent, en aucune manière, être adorées ». — La première dit qu' « il ne faut point faire ce qui peut être une occasion d'erreur. Or, adorer les restes des morts semble se rattacher à l'erreur des Gentils ou des païens qui rendaient des honneurs aux hommes défunts. Donc les reliques des saints ne doivent pas être honorées ». — La seconde objection déclare qu' « il semble fou de vénérer une chose insensible. Or, les reliques des saints sont insensibles. Donc c'est fou de les vénérer ». — La troisième objection fait observer qu' « un corps mort n'est pas de même espèce avec le corps vivant ; et, par suite, il ne semble pas être le même numériquement. Donc il semble qu'après la mort d'un saint son corps ne doit pas être adoré ». — Ces objections, on le voit, présentent le plus vif intérêt. Elles nous aideront à bien préciser la doctrine sur le point dont il s'agit.

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, au livre des *Dogmes de l'Église* (ch. XL) : *Nous croyons que les corps des saints et surtout les reliques des martyrs, doivent être adorés d'un culte parfait, comme si c'étaient les membres du Christ*. Et, après, il est ajouté : *Si quelqu'un veut être d'un avis contraire, il n'est plus chrétien, mais Eunomien et partisan de Vigilantius* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que, « comme le dit saint Augustin, au livre de *la Cité de Dieu* (liv. I, ch. XIII), *si l'habit ou l'anneau paternel, ou toute autre chose de ce genre, est d'autant plus cher aux enfants qu'ils ont pour les parents une affection plus grande, les corps eux-mêmes ne doivent certes pas être méprisés, car ils sont nôtres d'une manière bien plus intime et*

familière que ne le sont n'importe quels vêtements : n'appartiennent-ils pas, en effet, à la nature même de l'homme? Par où l'on voit que ceux qui ont de l'affection pour quelqu'un vénèrent après sa mort les choses qui restent de lui : non pas seulement son corps ou ses diverses parties; mais même des choses extérieures, comme les vêtements et autres choses semblables. D'autre part, il est manifeste que nous devons avoir en vénération les saints de Dieu, comme membres du Christ, comme enfants et amis de Dieu, et comme intercesseurs pour nous. Et c'est pourquoi nous devons, en souvenir d'eux, vénérer et honorer de l'honneur qui convient leurs reliques quelles qu'elles soient, mais surtout leurs corps qui furent le temple de l'Esprit-Saint, ses organes ou ses instruments, quand Il habitait en eux et agissait par eux, et qui doivent être configurés ou rendus conformes au corps du Christ par la gloire de la résurrection. Aussi bien Dieu Lui-même honore comme il convient ces sortes de reliques, faisant des miracles à leur présence ». — Rien de plus plein que cet article que nous venons de lire, pour justifier, aux yeux de la raison théologique, le culte rendu aux reliques des saints. L'exemple des choses humaines, les raisons profondes d'ordre surnaturel, l'action même de Dieu qui nous y invite par ses miracles, tout a été admiralement marqué en ces quelques lignes si substantielles et si lumineuses.

L'*ad primum* déclare que « cette raison donnée par l'objection fut celle de Vigilantius, dont saint Jérôme cite les paroles, dans le livre qu'il écrivit contre lui. Il disait : *Nous voyons quasi le rite des païens introduit sous prétexte de religion : je ne sais quelle poussière au milieu d'un petit vase, enveloppée d'un linge précieux, est baisée par des gens qui l'adorent.* Et saint Jérôme de lui répondre, dans son épître *à Riparius : Pour nous, je ne dis pas aux reliques des martyrs, mais ni au soleil, ou à la lune, ou aux anges, nous ne rendons nos adorations,* par un culte de latrie. *Nous honorons les reliques des martyrs pour adorer Celui dont ils sont les martyrs; nous honorons les serviteurs, afin que l'honneur des serviteurs soit reporté au Seigneur.* Ainsi donc, en honorant les reliques des saints, nous ne tom-

bons pas dans l'erreur des Gentils ou des païens qui rendaient le culte de latrie aux hommes défunts ».

L'*ad secundum* dit que « nous n'adorons » ou nous n'honorons « pas le corps insensible pour lui-même, mais en raison de l'âme à laquelle il fut uni, laquelle maintenant jouit de Dieu » dans le ciel ; « et aussi en raison de Dieu, dont ils furent les ministres », ou les instruments et les organes.

L'*ad tertium* accorde que « le corps mort d'un saint n'est pas le même numériquement qu'il était d'abord quand il était vivant, en raison de la diversité de la forme » ; car il n'a plus sa première forme » qui est l'âme : « toutefois, il est le même quant à l'identité de la matière », ou quant aux éléments qui le composent : « laquelle matière doit être de nouveau unie à sa forme », lors de la résurrection.

Parmi les conséquences de l'Incarnation en ce qui est des rapports du Christ avec nous, nous devions examiner d'abord le mouvement d'adoration ou de culte qui nous porte vers Lui et vers tout ce qui est de Lui. Ç'a été l'objet de la question que nous venons de voir. Il nous faut maintenant considérer les rapports du Christ avec nous selon qu'Il est notre médiateur, s'interposant entre nous et Dieu. — Ce va être l'objet de la question suivante, la dernière du traité de l'Incarnation ou de ce qui concerne le mystère du Christ dans la constitution de la Personne du Verbe fait chair et dans ce qui en résulte.

QUESTION XXVI

DE CE QUE LE CHRIST EST DIT MÉDIATEUR DE DIEU ET DES HOMMES

Cette question comprend deux articles :

1° Si d'être Médiateur de Dieu et des hommes est le propre du Christ?
2° Si cela lui convient selon la nature humaine?

Article Premier.

Si d'être Médiateur de Dieu et des hommes est le propre du Christ?

Trois objections veulent prouver que « d'être Médiateur de Dieu et des hommes n'est point le propre du Christ ». — La première fait observer que le prêtre et le prophète semble être médiateur entre Dieu et les hommes, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. v (v. 5) : *Moi, en ce temps-là, je fus à part et au milieu entre vous et Dieu.* Or, d'être prophète et prêtre n'est point le propre du Christ. Donc, non plus, d'être médiateur. » — La seconde objection dit que « ce qui convient aux anges bons et mauvais ne peut pas être dit propre au Christ. Or, d'être au milieu entre Dieu et les hommes, convient aux anges bons, comme le dit saint Denys, au chapitre iv des *Noms Divins* (de S. Th., leç. i). Cela convient aussi aux anges mauvais, c'est-à-dire aux démons ; car ils ont certaines choses en commun avec Dieu, savoir l'immortalité; et certaines choses communes avec les hommes, savoir qu'ils sont *passibles de tourments* et, par suite, *malheureux*, comme on le voit par S. Augustin au livre IX de *la Cité de Dieu* (ch. xiii, xv). Donc d'être médiateur de Dieu et des hommes n'est point le propre

du Christ ». — La troisième objection déclare qu' « il appartient au médiateur d'intercéder, auprès de l'un de ceux dont il est le médiateur, en faveur de l'autre. Or, *l'Esprit-Saint*, comme il est dit *aux Romains*, ch. VIII (v. 26), *prie pour nous, auprès de Dieu, par des gémissements inénarrables*. Donc l'Esprit-Saint est médiateur entre Dieu et les hommes; et, par suite, ce n'est point le propre du Christ ».

L'argument *sed contra* apporte le texte formel de la première Épître *à Timothée*, ch. II (v. 5), où « il est dit : *Il n'y a qu'un médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'office de médiateur consiste proprement à réunir ceux entre lesquels il est médiateur; car les extrêmes s'unissent dans le milieu. Or, unir les hommes à Dieu d'une manière effective parfaite convient au Christ, par qui les hommes sont réconciliés avec Dieu, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. V (v. 19) : *Dieu était dans le Christ, se réconciliant le monde*. Il s'ensuit que le Christ seul est le Médiateur parfait de Dieu et des hommes, en tant que par sa mort Il a réconcilié avec Dieu le genre humain. Et voilà pourquoi l'Apôtre, après avoir dit : *le Médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ*, ajoute (v. 6) : *qui s'est livré Lui-même en rédemption pour tous*. — Rien n'empêche, cependant », ajoute le saint Docteur, « que certains autres soient dits, d'une certaine manière, médiateurs entre Dieu et l'homme, pour autant qu'ils coopèrent à l'union des hommes avec Dieu par mode de disposition ou à titre ministériel ». A ce titre, on dira très spécialement de la Vierge Marie, qu'elle est médiatrice ; parce que son action a été voulue de Dieu pour amener les hommes à venir au Christ et à participer le fruit de sa mort rédemptrice.

L'*ad primum* applique la distinction qui vient d'être marquée à la difficulté que soulevait la première objection. » Les prophètes et les prêtres de l'ancienne loi sont dits médiateurs entre Dieu et l'homme par mode de cause dispositive et ministérielle : en ce sens qu'ils annonçaient et figuraient par avance le vrai et parfait Médiateur de Dieu et des hommes » Jésus-Christ. — « Quant aux prêtres de la loi nouvelle, ils peu-

vent être dits médiateurs de Dieu et des hommes, en tant qu'ils sont les ministres du vrai Médiateur, administrant aux hommes, en son nom, les sacrements du salut ».

L'*ad secundum* explique, par un très beau texte de saint Augustin, emprunté au même livre que citait l'objection, comment et en quel sens bien différent, le fait d'être au milieu ou médiateur entre Dieu et les hommes se dit des bons anges, des démons et du Christ. — « Les anges bons, comme le note saint Augustin, au livre IX de *la Cité de Dieu* (ch. XIII), ne peuvent pas, au sens strict, être dits médiateurs entre Dieu et les hommes. *Dès là, en effet, qu'ils ont avec Dieu et la béatitude et l'immortalité, et rien de commun avec les hommes misérables et mortels, comment ne seraient-ils pas plutôt éloignés des hommes et unis à Dieu, et non point placés au milieu entre Dieu et les hommes.* Toutefois, saint Denys les dit être au milieu, parce que, selon le degré de la nature, ils sont placés au-dessous de Dieu et au-dessus des hommes. Et ils exercent l'office de médiateurs, non à titre principal et qui se suffit, mais par mode de disposition et de ministère; auquel sens il est dit, en saint Matthieu, ch. IV (v. 11), que *les anges s'approchèrent et qu'ils servirent le Christ.* — Quant aux démons, ils ont avec Dieu l'immortalité, et avec les hommes la misère. *C'est donc à cette fin que s'interpose au milieu le démon immortel et misérable, afin d'empêcher qu'on ne passe à l'immortalité bienheureuse* et de conduire à la misère immortelle. — Aussi bien est-il comme *un intermédiaire mauvais qui sépare les amis.* — Le Christ, Lui, avait en commun avec Dieu la béatitude; et, avec les hommes, la mortalité. Et c'est pourquoi *Il s'interposa au milieu afin qu'ayant passé la mortalité, Il fît immortels ceux qui étaient mortels, ce qu'Il a montré en Lui par sa résurrection; et heureux les malheureux, ayant toujours en Lui-même le bonheur.* Aussi bien Lui est-il *le bon intermédiaire, qui réconcilie les ennemis* ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'Esprit-Saint, comme Il est en toutes choses égal à Dieu, ne peut pas être dit intermédiaire ou médiateur entre Dieu et les hommes; mais le Christ seul, qui, *égal au Père selon la divinité, lui est inférieur selon l'huma-*

nité, ainsi qu'il est marqué (dans le symbole qui porte le nom de saint Athanase). Et aussi bien, sur cette parole de l'Épître *aux Galates* (v. 20), *le Christ est médiateur*, la glose dit : *Non le Père ni l'Esprit-Saint.* Que s'il est dit de l'Esprit-Saint qu'Il prie pour nous, c'est en ce sens qu'Il nous fait prier nous-mêmes ».

Il n'appartient absolument qu'au seul Jésus-Christ, d'être le Médiateur de Dieu et des hommes ; parce qu'Il est le seul que sa condition a établi au milieu, entre les hommes, dont Il est distant par l'excellence de sa dignité ou des dons de grâce et de gloire qu'Il possède, et Dieu, dont il est distant par sa nature humaine; et que Lui seul était à même de réconcilier à Dieu, en mourant pour satisfaire à sa justice, le genre humain qui en était séparé par le péché. Si nous parlons d'autres médiateurs, ce n'est qu'en raison du rapport qu'ils peuvent avoir au Christ, le seul Médiateur dans le sens plein et parfait. — Mais ce rôle de Médiateur, à quel titre convient-il au Christ : est-ce tout ensemble en tant qu'Il est Dieu et homme; ou n'est-ce qu'en raison de sa nature humaine? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le Christ est Médiateur de Dieu et des hommes en tant qu'homme?

Trois objections veulent prouver que « le Christ n'est point Médiateur de Dieu et des hommes en tant qu'homme ». — La première apporte un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *contre Félicien* (ch. x ; — parmi les Œuvres de saint Augustin) : *La Personne du Christ est une, afin que le Christ soit un et que sa substance soit une, afin que gardant sa fonction de Médiateur, Il ne puisse être dit ou fils de l'homme seulement ou Fils de Dieu seulement.* Or, le Christ n'est point Fils de Dieu et de l'homme, en tant qu'homme, mais tout ensemble selon qu'Il

est homme et qu'Il est Dieu. Donc il ne faut point dire qu'Il est Médiateur de Dieu et des hommes seulement en tant qu'Il est homme ». — La seconde objection déclare que « comme le Christ, en tant qu'Il est Dieu, convient avec le Père et l'Esprit-Saint, de même, en tant qu'Il est homme, Il convient avec les hommes. Or, de ce que, en tant qu'Il est Dieu, il convient avec le Père et l'Esprit-Saint. Il ne peut pas être dit Médiateur en tant qu'Il est Dieu; car, sur ce mot de la première Épître *à Timothée*, ch. II (v. 5), *le Médiateur de Dieu et des hommes*, la glose dit : *En tant qu'Il est le Verbe, Il n'est pas au milieu, étant égal à Dieu, et Dieu chez Dieu, et simultanément un seul et même Dieu*. Donc, non plus, en tant qu'Il est homme, Il ne peut pas être dit Médiateur, à cause du rapport de convenance qu'Il a avec les hommes ». — La troisième objection fait remarquer que « le Christ est dit Médiateur, en tant qu'Il nous a réconciliés à Dieu; ce qu'Il a fait, en enlevant le péché, qui nous séparait de Dieu. Or, enlever le péché convient au Christ, non en tant qu'Il est homme, mais en tant qu'Il est Dieu. Donc le Christ, en tant qu'Il est homme, n'est point Médiateur, mais en tant qu'il est Dieu ».

L'argument *sed contra* est un texte formel de « saint Augustin », qui « dit, au livre IX de *la Cité de Dieu* (ch. XV) : Le Christ n'est point Médiateur parce qu'Il est le Verbe. Car le Verbe, au plus haut point immortel et bienheureux, est loin des misères mortelles. Le Christ est Médiateur, en tant qu'Il est homme ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans le médiateur, nous pouvons considérer deux choses : premièrement, la raison de milieu » : car le médiateur est au milieu entre deux ou plusieurs; « secondement, l'office d'unir ou de joindre » : car le propre du médiateur est d'unir ceux qui étaient divisés ou séparés. « Or, il est de la raison du milieu, qu'il soit distant de l'un et l'autre extrême; et le médiateur réunit par cela que ce qui est de l'un il le transmet à l'autre. Ni l'une ni l'autre de ces deux choses ne peut convenir au Christ selon qu'Il est Dieu, mais uniquement selon qu'Il est homme. Car, selon qu'Il est Dieu, Il ne diffère point du Père

et de l'Esprit-Saint dans la nature et la puissance dominatrice; ni, non plus, le Père et l'Esprit-Saint n'ont quelque chose qui ne soit pas au Fils, de telle sorte qu'Il puisse porter aux autres, comme une chose d'autrui, ce qui est au Père et à l'Esprit-Saint. L'une et l'autre, au contraire, de ces deux choses lui conviennent en tant qu'Il est homme. Car, selon qu'Il est homme, Il est distant de Dieu dans la nature; et il est distant des hommes dans la dignité de la grâce et de la gloire. De même, en tant qu'Il est homme, Il lui convient de joindre ou d'unir les hommes à Dieu, en apportant aux hommes les préceptes et les dons de Dieu, et en satisfaisant et en priant auprès de Dieu pour les hommes. Et c'est pourquoi Il est dit très véritablement Médiateur, en tant qu'Il est homme ».

L'*ad primum* fait observer que « si on enlève au Christ la nature divine, on lui enlève, par voie de conséquence, la plénitude singulière de grâces qui lui convient en tant qu'Il est *le Fils unique venu du Père*, comme il est dit en saint Jean, ch. 1 (v. 14). Or, c'est en raison de cette plénitude qu'Il a d'être placé au-dessus de tous les hommes, approchant Dieu de plus près ».

L'*ad secundum* dit que « le Christ, selon qu'Il est Dieu, est en toutes choses égal au Père. Mais, même dans la nature humaine, Il dépasse les autres hommes. Et c'est pourquoi, il peut être Médiateur, selon qu'Il est homme, mais non selon qu'Il est Dieu ».

L'*ad tertium* déclare que « s'il convient au Christ d'enlever le péché par voie d'autorité en tant qu'Il est Dieu, toutefois, c'est en tant qu'homme qu'Il lui convient de satisfaire pour le péché du genre humain. Et c'est à ce titre qu'Il est dit Médiateur de Dieu et des hommes ».

En raison de la nature humaine qu'Il s'est unie hypostatiquement, le Fils de Dieu incarné se trouve au milieu, entre Dieu, dont il est distant par cette nature humaine, et les hommes, dont il est distant par l'excellence de sa dignité ou des dons de grâce et de gloire qu'Il possède en cette même nature humaine; et, étant ainsi au milieu entre Dieu et les

hommes, c'est à Lui qu'il appartient en propre de communiquer aux hommes les préceptes et les dons de Dieu, et de se présenter devant Dieu, au nom des hommes, satisfaisant pour eux et intercédant pour eux. A ce double titre, le Christ mérite, et lui seul, le titre de Médiateur entre Dieu et les hommes.

Avec cette dernière question s'achève la première partie de notre étude du Rédempteur.

Nous devions, dans cette première partie, considérer en elle-même la Personne du Rédempteur, qui Il est et quel Il est.

Le premier aspect de cette question a motivé une réponse qui nous portait tout droit au sein du mystère de l'auguste Trinité. A cette question, en effet : Qui est le Rédempteur suscité par Dieu pour la réparation du genre humain déchu, nous avons vu qu'il fallait répondre purement et simplement : le Fils même de Dieu, la seconde Personne de la Très Sainte Trinité. Nous n'avons pas, ici, d'autre personne que cette unique Personne venue du sein de Dieu, sans que d'ailleurs Elle ait eu à le quitter. Le Rédempteur n'a-t-il pas dit, parlant de Lui-même, en saint Jean, ch. III (v. 13) : *Nul ne monte au ciel, si ce n'est Celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est au ciel.* Même comme Fils de l'homme, Il n'est autre, dans sa Personne, que Celui qui est de toute éternité dans le sein de Dieu, à titre de l'un des Trois qui constituent le mystère même du Dieu un en nature et trine en Personnes.

Voilà la vérité suprême, la vérité souveraine, qui résume tout, qui concentre tout, à laquelle tout est suspendu dans le mystère de l'œuvre rédemptrice destinée à ramener à Dieu l'homme que le péché en avait séparé. .

Tout, dans la rédemption, sera l'œuvre de Dieu : non pas seulement en ce sens que Dieu l'aura décrété et préordonné, ou qu'Il présidera à la réalisation de cette œuvre par l'action de son gouvernement souverain ; tout y sera son œuvre en ce sens que Lui-même et Lui seul, dans la Personne du Fils ou du Verbe, y accomplira tout. Nul autre n'interviendra, comme suppôt d'action, dans cette œuvre. Le Rédempteur n'est pas

autre que Dieu Lui-même dans la Seconde de ses Trois Personnes. C'est cette Seconde Personne de l'auguste Trinité, et Elle seule, qui sera l'unique suppôt d'attribution à qui reviendront, comme lui appartenant en propre, tous les actes qui constitueront la trame de l'œuvre rédemptrice. Tout ce qui sera fait, tout ce qui sera dit, tout ce qui sera subi, dans l'ordre de cette œuvre, sera dit, sera subi par un Quelqu'un qui n'est pas autre que Dieu dans la Seconde de ses Trois Personnes, dans la Personne du Fils ou du Verbe.

A cette question : Qui est le Rédempteur? il faut donc répondre purement et simplement : Dieu dans la Personne du Fils. Par cette réponse, nous savons, au sujet de la Personne du Rédempteur, *qui* Il est. Mais elle ne suffirait point pour nous faire savoir *quel* Il est.

C'est ici qu'intervient proprement le côté spécifiquement nouveau qui va constituer le Rédempteur sous sa raison de Rédempteur. Pour répondre, en effet, à ce nouvel aspect de la question, nous ne pourrons plus en appeler simplement à Dieu, comme nous le faisions tout à l'heure. A la question : *Qui* est le Rédempteur? nous n'avions qu'à répondre : le Fils de Dieu; ou : Dieu, dans la Seconde de ses Trois Personnes, dans la Personne du Fils ou du Verbe. A la question : *Quel* Il est? nous devons répondre : Dieu et homme.

Il est Dieu; et cela veut dire que tout ce qui convient à Dieu dans sa nature convient au Rédempteur. Il a tout cela, comme étant sien, comme lui appartenant. Bien plus, Il est cela même. Car nous savons qu'en Dieu la Personne et la nature s'identifient dans la réalité. Il n'y a entre elles qu'une différence d'aspect ou de raison. Donc le Rédempteur, qui est l'une des trois Personnes divines, la Personne du Fils ou du Verbe, est identiquement tout ce qu'implique la nature divine. Il est Dieu. Il l'est, comme le sont le Père et l'Esprit-Saint. Il l'est avec eux. Et, ensemble, tous Trois sont identiquement le même Dieu.

Mais Il est homme aussi. Et c'est par là qu'Il se distingue désormais de tout. Car Il est absolument le seul à être cela, c'est-à-dire homme en même temps que Dieu. Ni le Père, ni

l'Esprit-Saint ne le sont. Ils sont Dieu comme Lui et au même titre. Mais, des Trois, Lui seul est homme.

Et Il est homme, comme Il est Dieu, au sens le plus absolu et le plus parfait. Tout ce qui appartient à la nature humaine, dans sa raison propre de nature humaine, est en Lui. Il l'a. Tout cela est sien, fait vraiment partie de Lui. Il l'a en Lui, dans sa Personne. Il est tout cela, en tant que par tout cela Il est homme. Il est vraiment homme comme Il est vraiment Dieu. Il est aussi réellement l'un qu'Il est l'autre. La seule différence, tenant à la raison même des deux natures, est que la nature divine qui est sienne s'identifie même à sa Personne, comme nous le rappelions tout à l'heure, tandis que la nature humaine est possédée par Lui sans qu'elle s'identifie à Lui dans la réalité, la nature humaine ne pouvant jamais s'identifier, comme telle, au suppôt ou à la personne en qui elle se trouve.

Le Rédempteur ou l'unique Personne du Fils de Dieu, qui est Dieu même, Dieu dans toute la perfection de sa nature, est homme aussi, homme véritable et parfait, possédant tout ce que comprend la nature humaine, telle que nous la trouvons en chacun de nous. Il est Dieu comme le Père et l'Esprit-Saint, et au même titre; Il est homme comme nous, et au même titre.

Toutefois, sa nature humaine, parce qu'elle est en Lui et qu'en Lui elle se trouve unie, dans la même Personne, à la nature divine, est ornée de privilèges exceptionnels. Si, comme nature, elle est toujours inférieure à la nature angélique, elle n'en est pas moins élevée, sans comparaison possible, au-dessus de tout le créé, par les privilèges d'ordre gratuit qui sont exclusivement les siens. C'est ainsi que sans cesser d'être une créature, car elle n'a point l'être par elle-même, ayant été, de rien, amenée à l'être par l'action créatrice de l'auguste Trinité, elle a cette gloire incomparable et unique d'être admise à la participation de l'être divin selon qu'il est l'être de la Personne du Fils en Dieu. Elle n'existe point par un être d'existence créé, lui appartenant en propre et faisant qu'elle subsiste en elle-même et par elle-même, à titre de tout séparé. Elle existe dans la Personne même du Fils de Dieu, n'étant que par l'être de cette

divine Personne. Elle est admise à la gloire même de la Personnalité divine.

Cette gloire unique de l'admission à la subsistence divine dans la Personne du Fils, et de l'union immédiate, par cette admission, à la nature divine elle-même, demandait que la nature humaine du Christ, dans son être propre de nature humaine, fût élevée, en son degré le plus sublime, à la participation de la nature divine que constitue la grâce habituelle ou sanctifiante. Les vertus, découlant, dans les diverses facultés, de cette grâce habituelle qui affecte l'essence de l'âme humaine du Christ, devaient, à leur tour, lui être proportionnées. Et de là vient que le Christ a dû les posséder toutes, à leur plus haut degré de perfection. Rien ne saurait être comparé, ni dans le monde humain, ni dans le monde angélique, même si on les considère unis ensemble et comprenant toutes les splendeurs de vertus réalisées en chacun des êtres particuliers qui les composent, à la beauté morale de l'âme humaine du Christ ornée de ses vertus à elle. D'autant que proportionnellement à ces vertus mais dans un domaine absolument transcendant, elle ne cessera de vibrer des touches les plus délicates rendues infiniment sensibles et exquises par les dons les plus parfaits de l'Esprit-Saint sous l'action personnelle de cet Esprit.

A ces ornements de la grâce habituelle ou sanctifiante avec les vertus et les dons, devaient se joindre, dans l'âme humaine du Christ, toutes les grâces gratuitement données proportionnées à la dignité du Rédempteur et à la mission d'apostolat qui serait la sienne parmi les hommes.

D'autre part, toutes ces splendeurs de grâce, dans l'âme humaine du Christ, seraient destinées, non pas seulement à orner ou à perfectionner cette âme du Christ en elle-même, mais encore à déverser leur trop-plein sur tous les êtres humains dont le Christ, par sa seule qualité, devait être constitué le chef ou la tête. C'est de Lui et de Lui seul que découlerait, en tous ceux qui devraient y participer, la grâce et la vérité dont la plénitude se trouve en Lui.

C'est qu'en effet, à côté de la grâce dans toute sa plénitude, devait se trouver aussi, dans l'âme du Christ, la plénitude ab-

solue de toute science et de toute vérité. Son intelligence humaine devait jouir, dès le premier instant de son être, de la vision de l'essence divine dans le Verbe ; et, sous le coup de cette vision, elle a, pour l'éternité, devant son regard, tout et tout : rien de ce qui a été, ou est, ou sera, à un moment quelconque de la durée, ou qui pourrait être, à considérer la vertu de la créature, n'a été ignoré du Christ en tant qu'homme : sa dignité, et sa qualité de Rédempteur d'abord, de Juge ensuite, demandaient que tout fût connu de Lui, sans autre exception ou limite que ce qui relève de l'infinie puissance de Dieu, laquelle ne peut être connue pleinement que de Dieu seul dans sa nature divine. En même temps que cette science béatifique, devait se trouver, dans l'intelligence humaine du Christ, non par mode de besoin ou pour lui donner quelque connaissance nouvelle, mais pour la pleine et absolue perfection de sa nature humaine, la science infuse propre aux anges, et la science acquise qui est la nôtre, l'une et l'autre dans un degré de perfection ou d'excellence absolument transcendant.

Toutefois, à côte de ces perfections, il fallait aussi que le Fils de Dieu acceptât, dans sa nature humaine, en vue de son œuvre rédemptrice, certaines misères ou imperfections, qui ne dérogeraient en rien ni à son excellence ni à sa dignité. C'est ainsi qu'Il devait, pour tout le temps qu'Il vivrait de notre vie sur cette terre, empêcher, par une loi d'exception, que des sommets de son âme inondée de toutes les splendeurs de la vision béatifique, dérivent ou découlent, soit dans les puissances inférieures de cette âme, soit dans le corps qu'elle devrait informer, les prérogatives qui auraient dû être les leurs et qui les auraient soustraits à toute possibilité de souffrance ou de douleur. Il devait donc nous apparaître avec une nature qui se plierait à toutes les sujétions de notre nature déchue, passible et mortelle comme la nôtre après son péché.

Ce mélange harmonieux de perfections souveraines et de misères ou d'imperfections nécessaires permettrait au Rédempteur de remplir auprès de Dieu et auprès de nous son rôle essentiel de Prêtre et de Médiateur, destiné, d'une part, à apaiser la colère de Dieu en satisfaisant à sa justice et en intercé-

dant auprès de sa miséricorde pour en obtenir tous les dons et toutes les grâces dont les hommes avaient besoin, et, d'autre part, à traiter avec les hommes en quelque sorte d'égal à égal, condescendant à leur faiblesse et à leurs misères pour les en délivrer, en leur appliquant et en y substituant la force et la vertu même de Dieu qu'Il portait en Lui.

Tel nous est apparu, dans sa Personne, le Rédempteur, à la lumière de la foi divine et de la raison théologique, mise en pleine valeur par le génie de Thomas d'Aquin. Nous aurons, dans notre prochaine étude, à suivre le Rédempteur dans son œuvre de la Rédemption. Mais, dans l'étude de cette œuvre, il faudra que nous ayons sans cesse présent devant le regard de notre esprit tout ce que nous avons établi au sujet du Rédempteur considéré en Lui-même. Et il faudra que nous l'ayons présent, non d'une façon divisée ou fragmentaire, si l'on peut ainsi dire, mais d'une façon globale et dans son unité vivante. Le Rédempteur est la seule Personne du Fils de Dieu, réunissant, dans sa seule Personne, tout ce qui est de Dieu et tout ce qui est de l'homme, et de l'homme pris en ses divers états, état de gloire et état de misère. Il fallait qu'il en fût ainsi pour l'œuvre de notre salut. Notre devoir à nous sera de Le recevoir et d'aller à Lui dans toute sa vérité. Bien loin de nous laisser rebuter par ses anéantissements ou par les misères qui sont les nôtres et qu'Il a voulu faire siennes, nous nous complairons en Lui sous ces dehors qu'Il a pris pour notre amour. Mais comme ces anéantissements ne nous serviraient de rien, si ce n'étaient point les anéantissements d'un Dieu, il faudra que notre foi prévienne ici le scandale des sens; et, sous les dehors de l'homme sans éclat, de l'homme anéanti, nous devrons, à chaque instant, percevoir les infinies richesses de cette nature humaine où se trouvent tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu et dans laquelle Dieu Lui-même habite corporellement. Oui, nous devrons, au travers de cette humanité qui nous Le cache et nous Le livre tout ensemble, saisir le Dieu qui l'habite, ou plutôt qui la porte en qui et par qui elle subsiste, étant sa nature à Lui, étant, sous sa réalisation concrète, ce Dieu Lui-même en Personne.

Car voilà bien à quel excès de bonheur, à quelle ivresse de joie divine nous permet de prétendre le mystère du Rédempteur : c'est que vivant de notre vie humaine, terrestre, misérable, nous pouvons faire route avec notre Dieu, dans l'une de ses trois Personnes, dans la personne du Fils, venu Lui-même au milieu de nous, s'étant fait l'un de nous, à certains égards le plus petit d'entre nous et le plus misérable, mais si riche, d'autre part, même comme homme, et si parfait, et si heureux, et si grand, comme Dieu et homme, que sans Le quitter et sans sortir de Lui, avec Lui, par Lui, et en Lui, nous nous trouvons nous-mêmes dans toutes les splendeurs de notre nature élevée jusqu'à Dieu et ne faisant plus qu'un avec Lui.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS VII
LE PROLOGUE I

QUESTION I. — DE LA CONVENANCE DE L'INCARNATION.

(Six articles.)

1° S'il était convenable que Dieu s'incarne ? 9
2° S'il était nécessaire, pour la réparation du genre humain, que le Verbe de Dieu s'incarne ? 16
3° Si, dans le cas où l'homme n'aurait point péché, Dieu se serait néanmoins incarné ? 31
4° Si Dieu s'est incarné principalement pour porter remède aux péchés actuels plutôt que pour porter remède au péché originel ? 38
5° S'il eût été convenable que Dieu s'incarne dès le commencement du genre humain ? 42
6° Si l'œuvre de l'Incarnation aurait dû être différée jusqu'à la fin du monde ? 47

QUESTION II. — DE L'UNION ELLE-MÊME DU VERBE INCARNÉ.

(Douze articles.)

1° Si l'union du Verbe incarné s'est faite dans la nature ? 53
2° Si l'union du Verble incarné a été faite dans la Personne ? 62
3° Si l'union du Verbe incarné s'est faite dans le suppôt ou dans l'hypostase ? 80
4° Si la Personne du Christ est composée ? 85
5° Si, dans le Christ, il y a eu l'union de l'âme et du corps ? 89
6° Si la nature humaine a été unie au Verbe de Dieu accidentellement ? 94
7° Si l'union de la nature divine et humaine est quelque chose de créé ? 103
8° Si l'union est la même chose que l'assomption ? 111
9° Si l'union des deux natures est la plus grande de toutes les unions ? 114
10° Si l'union de l'Incarnation est par la grâce ? 117
11° Si l'union de l'Incarnation est venue à la suite de certains mérites ? 120
12° Si la grâce de l'union a été naturelle à l'homme Jésus-Christ ? ... 123

QUESTION III. — De l'union du côté de la Personne qui a pris a soi la nature humaine.

(Huit articles.)

1° S'il convient à la Personne divine de prendre à soi une nature créée? 129
2° S'il convient à la nature divine d'assumer ou de prendre à soi? . . 131
3° Si, abstraction faite de la personnalité par l'intelligence, la nature pourrait assumer ou prendre à soi? 134
4° Si une Personne divine peut assumer une nature créée sans qu'une autre l'assume? 137
5° Si une autre Personne divine aurait pu assumer la nature humaine en dehors de la Personne du Fils? 139
6° Si deux Personnes divines pourraient assumer ou prendre à soi une seule et même nature humaine numériquement identique? 142
7° Si une seule Personne divine pourrait assumer deux natures humaines? 146
8° S'il était plus à propos que le Fils de Dieu s'incarne, que le Père ou l'Esprit-Saint? 151

QUESTION IV. — De l'union, du côté de la nature.

(Six articles.)

1° Si la nature humaine était plus apte à être prise par le Fils de Dieu que n'importe quelle autre nature? 156
2° Si le Fils de Dieu a pris la personne? 160
3° Si la Personne divine a pris l'homme? 166
4° Si le Fils de Dieu a dû assumer ou prendre à soi la nature humaine abstraite de tous les individus? 168
5° Si le Fils de Dieu a dû prendre la nature humaine dans tous les individus? 171
6° S'il était convenable que le Fils de Dieu prenne la nature humaine de la race d'Adam? 174

QUESTION V. — De l'Assomption des parties de la nature humaine.

(Quatre articles.)

1° Si le Fils de Dieu a pris un véritable corps? 178
2° Si le Christ avait un corps de chair ou terrestre? 181
3° Si le Fils de Dieu a pris une âme? 184
4° Si le Fils de Dieu a pris l'esprit humain ou l'intelligence? 188

QUESTION VI. — De l'ordre de l'assomption.

(Six articles.)

1° Si le Fils de Dieu a pris la chair par l'entremise de l'âme? 192
2° Si le Fils de Dieu a pris l'âme par l'entremise de l'esprit? 196

3° Si l'âme du Christ a été prise par le Verbe avant la chair ? 198
4° Si la chair du Christ a été prise par le Verbe avant d'être unie à l'âme ? 201
5° Si le Fils de Dieu a pris toute la nature humaine par l'entremise de ses parties 204
6° Si le Fils de Dieu a pris la nature humaine par l'entremise de la grâce ? 206

QUESTION VII. — DE LA GRACE DU CHRIST SELON QU'IL EST UN HOMME PARTICULIER.

(Treize articles.)

1° Si dans l'âme prise par le Verbe a été la grâce habituelle ? 211
2° Si dans le Christ furent les vertus ? 213
3° Si dans le Christ fut la foi ? 216
4° Si dans le Christ se trouva l'espérance ? 218
5° Si dans le Christ furent les dons 220
6° Si dans le Christ fut le don de crainte ? 222
7° Si dans le Christ furent les grâces gratuitement données ? 225
8° Si dans le Christ s'est trouvée la prophétie ? 228
9° Si dans le Christ a été la plénitude de la grâce ? 231
10° Si la plénitude de la grâce est propre au Christ ? 234
11° Si la grâce du Christ est infinie ? 238
12° Si la grâce du Christ peut être accrue ? 241
13° Si la grâce habituelle dans le Christ est une suite de l'union ? 245

QUESTION VIII. — DE LA GRACE DU CHRIST SELON QU'IL EST LA TÊTE DE L'ÉGLISE.

(Huit articles.)

1° Si au Christ, selon qu'il est homme, il convient d'être la tête de l'Église ? 251
2° Si le Christ est tête des hommes quant aux corps ? 255
3° Si le Christ est la tête de tous les hommes ? 257
4° Si le Christ, selon qu'il est homme, est la tête des anges ? 262
5° Si c'est une même grâce, celle par laquelle le Christ est tête de l'Église, avec celle qui est particulière à cet homme qu'est le Christ ? 265
6° Si d'être la tête de l'Église est le propre du Christ ? 268
7° Si le démon est la tête des méchants ? 272
8° Si l'Antéchrist est la tête des méchants ? 276

QUESTION IX. — DE LA SCIENCE DU CHRIST EN GÉNÉRAL.

(Quatre articles.)

1° Si dans le Christ s'est trouvée quelque autre science en plus de la science divine ? 280

2° Si dans le Christ a été la science des bienheureux ou de ceux qui sont au terme dans la Patrie? 284
3° Si dans le Christ s'est trouvée l'autre science, qui est la science infuse, en plus de la science bienheureuse? 286
4° Si dans le Christ a été quelque science expérimentale acquise? ... 290

QUESTION X. — DE LA SCIENCE BIENHEUREUSE DE L'AME DU CHRIST.

(Quatre articles.)

1° Si l'âme du Christ a compris et comprend le Verbe ou l'essence divine? 295
2° Si l'âme du Christ dans le Verbe connaît toutes choses? 298
2° Si l'âme du Christ peut connaître des choses infinies dans le Verbe? 302
4° Si l'âme du Christ voit plus parfaitement le Verbe que ne le voit toute autre créature? 308

QUESTION XI. — DE LA SCIENCE INNÉE OU INFUSE DE L'AME DU CHRIST.

(Six articles.)

1° Si selon cette science le Christ a connu toutes choses? 311
2° Si l'âme du Christ pouvait entendre, selon la science innée ou infuse, sans se tourner du côté des images? 315
3° Si l'âme du Christ a eu la science innée ou infuse par mode de collation et de discours? 317
4° Si dans le Christ la science innée ou infuse fut moindre que dans les anges? 319
5° Si la science innée ou infuse dans le Christ a été une science habituelle? 321
6° Si la science infuse de l'âme du Christ a été distincte selon divers habitus? 324

QUESTION XII. — DE LA SCIENCE ACQUISE OU EXPÉRIMENTALE DE L'AME DU CHRIST.

(Quatre articles.)

1° Si selon la science acquise ou expérimentale le Christ a connu toutes choses? 328
2° Si selon la science acquise ou expérimentale le Christ a progressé? 331
3° Si le Christ a appris quelque chose des hommes? 334
4° Si le Christ a reçu des anges la science? 337

QUESTION XIII. — DE LA PUISSANCE DE L'AME DU CHRIST.

(Quatre articles.)

1° Si l'âme du Christ a eu la toute-puissance? 342
2° Si l'âme du Christ a la toute-puissance par rapport à l'immutation des créatures? 346

3° Si l'âme du Christ eut la toute-puissance par rapport à son propre corps ? 350
4° Si l'âme du Christ a eu la toute-puissance par rapport à l'exécution de sa propre volonté ? 353

QUESTION XIV. — DES MANQUES OU DÉFAUTS DU CORPS QUE LE CHRIST A PRIS DANS SA NATURE HUMAINE.

(Quatre articles.)

1° Si le Fils de Dieu a dû prendre la nature humaine avec les défauts du corps ? 356
2° Si le Christ a été soumis de nécessité aux défauts corporels ? 360
3° Si le Christ avait contracté les défauts corporels ? 362
4° Si le Christ devait prendre tous les défauts corporels des hommes ? 365

QUESTION XV. — DES DÉFAUTS TOUCHANT A L'AME, QUI ONT ÉTÉ PRIS PAR LE CHRIST DANS SA NATURE HUMAINE.

(Dix articles.)

1° Si dans le Christ s'est trouvé le péché ? 370
2° Si dans le Christ a été le *fomes peccati* ? 374
3° Si dans le Christ a été l'ignorance ? 378
4° Si l'âme du Christ fut passible ? 381
5° Si dans le Christ a été la vraie douleur sensible ? 384
6° Si dans le Christ s'est trouvée la tristesse ? 386
7° Si dans le Christ s'est trouvée la crainte ? 390
8° Si dans le Christ a été l'admiration ? 392
9° Si dans le Christ a été la colère ? 394
10° Si le Christ fut tout ensemble dans la voie et au terme ? 397

QUESTION XVI. — DE CE QUI CONVIENT AU CHRIST SELON L'ÊTRE ET LE DEVENIR.

(Douze articles.)

1° Si cette proposition est vraie : *Dieu est homme* ? 401
2° Si cette proposition est fausse : *L'homme est Dieu* ? 403
3° Si le Christ peut être dit *homme dominical* ? 407
4° Si les choses qui sont de la nature humaine peuvent être dites de Dieu ? 410
5° Si les choses qui sont de la nature humaine peuvent se dire de la nature divine ? 414
6° Si cette proposition est vraie : *Dieu a été fait homme* ? 417
7° Si cette proposition est vraie : *L'homme a été fait Dieu* ? 419
8° Si cette proposition est vraie : *Le Christ est une créature* ? 423
9° Si l'on peut dire : *cet homme*, en montrant le Christ, *a commencé d'être* ? 426
10° Si cette proposition est vraie : *Le Christ, en tant qu'homme, est une créature ;* ou : *a commencé d'être* ? 428

11° Si le Christ, en tant qu'homme, est Dieu? 432
12° Si le Christ, en tant qu'homme, est une hypostase ou une personne? 433

QUESTION XVII. — De l'unité du Christ quant a l'être.

(Deux articles.)

1° Si le Christ est un ou deux? 437
2° Si dans le Christ ne se trouve qu'un seul être? 442

QUESTION XVIII. — De l'unité du Christ quant a la volonté.

(Six articles.)

1° Si, dans le Christ, se trouvent deux volontés, l'une divine et l'autre humaine? 458
2° Si, dans le Christ, s'est trouvée quelque volonté de la sensualité, en plus de la volonté de la raison? 468
3° Si dans le Christ ont été deux volontés quant à la raison? 471
4° Si dans le Christ a été le libre arbitre? 473
5° Si la volonté humaine, dans le Christ, a voulu autre chose que ce que Dieu veut? 477
6° Si, dans le Christ, s'est trouvée la contrariété des volontés? 480

QUESTION XIX. — De l'unité de l'opération du Christ.

(Quatre articles.)

1° Si, dans le Christ, il est seulement une opération de la divinité et de l'humanité? 425
2° Si, dans le Christ, se trouvent plusieurs opérations humaines? .. 492
3° Si l'action humaine du Christ a pu être méritoire pour Lui? 496
4° Si le Christ a pu mériter pour les autres? 499

QUESTION XX. — De la sujétion du Christ au Père.

(Deux articles.)

1° S'il faut dire que le Christ est soumis au Père? 503
2° Si le Christ est soumis à Lui-même? 507

QUESTION XXI. — De la prière du Christ.

(Quatre articles.)

1° S'il convient au Christ de prier? 511
2° S'il convient au Christ de prier selon sa partie sensible? 515
3° S'il était convenable que le Christ prie pour Lui? 518
4° Si la prière du Christ a toujours été exaucée? 520

QUESTION XXII. — Du sacerdoce du Christ.

(Six articles.)

1° S'il convient au Christ d'être prêtre?..... 525
2° Si le Christ Lui-même a été tout ensemble prêtre et victime?..... 529
3° Si l'effet du sacerdoce du Christ est l'expiation des péchés?..... 534
4° Si l'effet du sacerdoce du Christ n'a pas seulement appartenu aux autres, mais encore à Lui-même?..... 538
5° Si le sacerdoce du Christ demeure éternellement?..... 543
6° Si le sacerdoce du Christ a été selon l'ordre de Melchisédech?.... 546

QUESTION XXIII. — De l'adoption : Si elle convient au Christ.

(Quatre articles.)

1° S'il convient à Dieu d'adopter des fils?..... 549
2° Si adopter convient à toute la Trinité?..... 555
3° Si d'être adoptée est le propre de la créature raisonnable?..... 557
4° Si le Christ, en tant qu'homme, est fils de Dieu adoptif?..... 567

QUESTION XXIV. — De la Prédestination du Christ.

(Quatre articles.)

1° S'il convient au Christ d'être prédestiné?..... 572
2° Si cette proposition est fausse : *Le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné devoir être le Fils de Dieu?*..... 576
3° Si la prédestination du Christ est l'exemplaire de notre prédestination?..... 582
4° Si la prédestination du Christ est cause de notre prédestination?. 584

QUESTION XXV. — De l'adoration du Christ.

(Six articles.)

1° Si de la même adoration doit être adorée l'humanité du Christ et sa divinité?..... 587
2° Si l'humanité du Christ doit être adorée de l'adoration de latrie?. 591
3° Si l'image du Christ doit être adorée de l'adoration de latrie?.... 605
4° Si la croix du Christ doit être adorée de l'adoration de latrie?.... 613
5° Si la Mère de Dieu doit être adorée de l'adoration de latrie?..... 616
6° Si les reliques des saints doivent être adorées en quelque manière? 619

QUESTION XXVI — De ce que le Christ est dit Médiateur de Dieu et des hommes.

(Deux articles.)

1° Si d'être Médiateur de Dieu et des hommes est le propre du Christ?..... 622
2° Si le Christ est Médiateur de Dieu et des hommes en tant qu'homme?..... 625

Toulouse. — Typ. Édouard Privat. — 3312 — 12-1932